

ÉDITÉ PAR DOMINIQUE VALÉRIAN

ISLAMISATION ET ARABISATION DE L'OCCIDENT MUSULMAN MÉDIÉVAL

(VIIe-XIIe SIÈCLE)







Éditions de la Sorbonne

Islamisation et arabisation de l’Occident musulman médiéval (VIIe-XIIe siècle)

Dominique Valérian (dir.)

Bibliothèque historique des pays d’Islam

Référence électronique du livre

VALÉRIAN, Dominique (dir.). *Islamisation et arabisation de l'Occident musulman médiéval (VIIe-XIIe siècle)*. Nouvelle édition [en ligne]. Paris : Éditions de la Sorbonne, 2011 (généré le 10 août 2019). Disponible sur Internet : <http://books.openedition.org/psorbonne/2498>. ISBN : 9782859448738. DOI : 10.4000/books.psorbonne.2498.
Compatible avec Zotero

Islamisation et arabisation de l'Occident musulman médiéval (VIIe-XIIe siècle)

Ce livre est cité par

Lower, Michael. (2014) The Papacy and Christian Mercenaries of Thirteenth-Century North Africa. *Speculum*, 89. DOI: 10.1017/S0038713414000761
(2012) Books Received for Review. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 75. DOI: 10.1017/S0041977X12000523

Bilan historiographiques et perspectives de recherche

L'islamisation religieuse

Islamisation et transformations sociales

Des formes spécifiques d'islamisation au Maghreb ?

Éditeur : Éditions de la Sorbonne
Collection : Bibliothèque historique des pays d'Islam | 2
Lieu d'édition : Paris
Année d'édition : 2011
Publication sur OpenEdition Books : 16 octobre 2015
EAN (Édition imprimée) : 9782859446772
EAN électronique : 9782859448738
DOI : 10.4000/books.psorbonne.2498
Nombre de pages : 407 p.

Dès le VIIe siècle, les premières expéditions musulmanes touchent l'Afrique du Nord encore partiellement dominée par Byzance. Elles atteignent le Maghreb extrême à l'aube du VIIIe siècle et s'étendent ensuite au-delà du détroit de Gibraltar. De l'actuelle Tunisie partent les contingents musulmans qui mettent le pied en Sicile au IXe siècle, plaçant l'île sous domination islamique pendant deux siècles. L'islamisation, entendue comme la construction en ces territoires d'institutions et de sociétés islamiques, ne fut ni immédiate, ni homogène. Les variations locales du rythme et de la géographie de l'islamisation donnent à réfléchir sur les étapes et les modalités de ce long processus : conversions, socialisation des convertis, action « par le haut » des autorités politiques et religieuses, acculturation des populations... En effet, lors des premiers siècles suivant la conquête, ce ne fut pas une norme unifiée de l'Islam qui s'imposa mais plusieurs interprétations héritées des conflits dogmatiques éclos en Orient, diffusées dans l'Occident musulman puis infléchies par le contexte local, humain, social et culturel. L'arabisation, c'est-à-dire la diffusion écrite et orale de la langue arabe, constitue l'un des vecteurs de diffusion de l'Islam, mais non le seul, comme le prouve, entre autres, la permanence de la culture berbère jusqu'à aujourd'hui. Les treize contributions réunies dans ce volume, résultat d'un séminaire organisé en 2006-2007, réunissent historiens des textes et de la culture matérielle. Prenant en considération la diversité de cet Islam médiéval, elles permettent d'offrir une nouvelle approche de l'histoire des premiers siècles de l'Occident islamique.

Dominique Valérian (dir.)



Éditions de la Sorbonne

Islamisation et arabisation de l'Occident musulman médiéval (VIIe-XIIe siècle) | Dominique Valérian

Islamisation et arabisation dans le monde musulman médiéval : une introduction au cas de l'Occident

musulman (VIIe-XIIe siècle)

Cyrille Aillet

p. 7-34

Texte intégral

1 L'intérêt des historiens pour l'Islam que l'on qualifie parfois de « classique » (VIIe-XIe siècle) ne s'est jamais démenti. Le paradigme d'un âge d'or de l'Islam possède cependant l'inconvénient de disqualifier les périodes suivantes, mais aussi d'occulter le long processus de formation de cette civilisation dont l'image reste trop souvent figée sur l'acmé abbasside du IXe siècle, sur Le Caire fatimide ou sur Cordoue au Xe siècle. L'islamologie, héritière des travaux pionniers d'Ignaz Goldziher sur l'élaboration de la *Sunna*[1], a toujours maintenu à vif l'intérêt pour la gestation même du dogme islamique, mais l'interrogation sur la période des « fondations de l'Islam[2] » n'a commencé à se propager dans l'historiographie que dans les années 1970, grâce aux ponts lancés entre mondes antiques et médiévaux, occidentaux et orientaux, par le courant des études sur l'Antiquité tardive[3]. La plupart des grands débats concernant la transition entre sociétés antiques et sociétés islamiques se sont toutefois développés dans l'historiographie anglosaxonne, sans trouver encore beaucoup de réponses et d'échos dans la littérature scientifique francophone[4], hormis dans le champ de l'islamologie[5].

2 Ce constat nous a incités, au cours des deux années initiales de notre séminaire, à nous pencher sur les processus d'islamisation et d'arabisation dans l'Occident musulman, aire géographique relativement délaissée par les historiens travaillant sur l'« Antiquité tardive et l'Islam des premiers temps ». Après avoir rappelé les hypothèses et les résultats de ce courant historiographique et les pistes nouvelles qu'offre l'étude de l'Occident musulman, nous préciserons l'origine et l'emploi des deux notions d'islamisation et d'arabisation. Nous tracerons alors un bilan historiographique de la question pour l'Occident musulman, tout en mettant en exergue les éclairages et les apports nouveaux de ce volume. Nous distinguerons quatre pistes de recherche principales : 1) l'islamisation comme processus de transition des sociétés préislamiques vers l'Islam, 2)l'islamisation

comme processus de passage à l'islam des populations autochtones, 3)l'islamisation comme construction des normes de l'Islam et leur enracinement dans les sociétés locales. Christophe Picard abordera dans la présentation suivante la généalogie et l'historique des sources dont on dispose pour le Maghreb, abordant ainsi le problème des strates textuelles disparues ou conservées uniquement par le biais de citations plus tardives. Annliese Nef et Sophie Gilotte introduiront quant à elles les apports de l'approche archéologique pour les questions d'islamisation et d'arabisation.

ANTIQUITÉ TARDIVE ET PREMIERS TEMPS DE L'ISLAM : LE POIDS DES ÉTUDES SUR L'ORIENT

3 Le chantier ouvert par la parution de *Hagarism* en 1977 a de quoi alimenter nombre d'études et de réflexions. Cet ouvrage remettait en cause la possibilité même de reconstituer une histoire des origines de l'Islam à partir des sources arabes, présentées par Patricia Crone et Michael Cook comme le produit d'une élaboration tardive portant la marque de l'hégémonie idéologique des Omeyyades, et surtout des Abbassides. Les auteurs allaient jusqu'à désigner la religion de Muhammad par l'expression « hagarisme » (du nom d'Agar, servante d'Abraham et mère d'Ismaël, l'ancêtre mythique des Arabes), prétendant que le terme d'Islam ne s'était formé qu'après la mort du Prophète, sous les premiers Omeyyades, afin de détacher la secte de ses racines judaïques. Produit dérivé du judaïsme, imprégné ensuite d'éléments chrétiens qu'il absorba pour mieux les rejeter ensuite, l'Islam –religion amnésique– aurait ensuite effacé les traces d'un enfantement réalisé dans le giron de la civilisation antique pour affirmer au contraire son statut d'exception et d'aboutissement ultime des traditions prophétiques antérieures. L'islamisation, dans cette perspective, est donc perçue comme une forme d'impérialisme culturel particulièrement intransigeant, puisqu'il écarte de la Vulgate officielle –les auteurs évoquent même l'« oppression de la tradition islamique »– tout modèle extérieur et antérieur. Civilisation destructrice des legs antiques, fossoyeur de l'Antiquité préférant la voie de l'assimilation à celle de l'intégration, l'Islam aurait donc enfoui dans la tombe de l'oubli ses propres racines historiques[6]. Conforté par les travaux de John Wansbrough sur le « milieu sectaire » qui aurait présidé à la fixation du Coran en puisant dans le large réservoir des traditions monothéistes proche-orientales tout en masquant les traces de l'emprunt[7], ce courant historiographique qualifié parfois de

« révisionniste » prétendait donc dynamiter les certitudes trop bien établies de ses prédécesseurs. Sa descendance est en tout cas fertile, aussi bien dans les prolongements qu'elle a suscités que dans les nombreuses contestations et mises au point qu'elle a provoquées. Les collections *Studies on Late Antiquity and Early Islam* (depuis 1992), et *The Formation of the Classical Islamic World* (depuis 1998), toutes deux éditées par Lawrence Conrad, offrent un aperçu assez complet des débats qui animent actuellement la communauté scientifique.

4 Une première direction explore les strates de la tradition textuelle islamique, en s'interrogeant sur les processus de mise par écrit avant l'ère abbasside et sur les sources des premiers grands écrits conservés (les sources des sources, en quelque sorte). Cet axe a permis de nuancer la thèse du désert textuel des VIIe-VIIIesiècles en mettant en relief l'existence de plusieurs phases de mises par écrit, antérieures à la tradition canonique abbasside. Bien que l'invention d'une tradition des origines sous les Abbassides soit indéniable, celle-ci n'efface cependant pas totalement les traces de mises en mémoire plus anciennes[8].

5 Les sources non musulmanes, mais élaborées en terre d'Islam, offrent un fonds complémentaire encore insuffisamment exploité, en raison des aptitudes linguistiques que cette démarche comparatiste requiert et des barrières qui séparent les champs du savoir, encore trop repliés sur des perspectives historiographiques communautaires[9]. Le croisement de plusieurs traditions historiques emboîtées dans une même société s'avère pourtant du plus grand intérêt, tant pour l'étude de la genèse du dogme islamique[10] que pour l'analyse des changements politiques, sociaux, institutionnels, économiques et culturels, souvent mis en exergue dans la mémoire des minorités autochtones[11].

6 De la même manière, l'analyse du faisceau complexe des processus de transition ne peut faire l'économie d'une mise en relation entre l'Islam et les sociétés qui l'ont précédé, et dont les structures non seulement subsistent partiellement après les conquêtes mais font également l'objet d'une absorption et d'une assimilation sélectives dans un nouveau moule. À cet égard, l'Islam des premiers temps prend aussi racine dans l'Antiquité tardive, qui irrigue la mise en place des rites et des croyances[12], l'établissement des traditions juridiques incorporées dans le *fiqh*[13], ou l'adoption de modèles esthétiques[14], pour ne citer que ces aspects. Les travaux de Gustav von Grunebaum sur l'importance des influences hellénistiques dans la formation de l'Islam ont aussi souligné le rôle des héritages antiques dans la constitution d'une conscience culturelle commune

à tout l'empire[15]. Quant à Patricia Crone, dans son ouvrage *Slaves on Horses*, elle avance l'hypothèse que l'Islam, après avoir adopté le système du clientélisme romano-byzantin, l'aurait transformé de l'intérieur au profit de la formation d'une clientèle de cour affectée au service militaire et administratif de l'État mais massivement puisée parmi le personnel d'origine servile[16]. Il est donc bien évident qu'on ne peut comprendre ces logiques d'adaptation qu'en prenant en compte la situation des sociétés locales avant l'instauration de l'ordre islamique[17].

7 Cet immense chantier historiographique laisse cependant peu de place à l'Occident musulman[18]. Il est vrai qu'il a été incorporé plus tardivement à l'Islam : entre 642 et le début du VIIIe siècle pour le Maghreb, dans les décennies qui suivirent le débarquement de 711 pour al-Andalus, et tout au long du IXe siècle pour la Sicile, rattachée à l'émirat aghlabide de Kairouan à partir de 827. Il serait toutefois erroné de penser qu'au VIIIe siècle les bases constitutives de l'Islam dit « classique » étaient déjà complètement formées. D'autre part, même si ces territoires furent soumis à des normes fixées en Orient, ils ne tardèrent pas à devenir autonomes, à la suite des grandes révoltes berbères qui éclatèrent à partir de 739 au Maghreb, et avec la création de l'émirat omeyyade de Cordoue en 756. La question de l'évolution des sociétés locales après les conquêtes s'enrichit donc, pour ces espaces occidentaux, du problème de la réception des normes orientales par des pouvoirs islamiques qui se bâtirent une assise territoriale locale.

PERSPECTIVES D'ÉTUDES SUR L'OCCIDENT MUSULMAN

8 Nous nous sommes donc penchés sur l'islamisation et l'arabisation de l'Occident musulman médiéval entre les VIIe et XIIe siècles[19]. Les contributions présentes dans ce volume seront complétées par la publication de la seconde année du séminaire. Leur but n'est pas de présenter un exposé exhaustif de la question, mais d'offrir le résultat de recherches récentes qui, nous l'espérons, connaîtront des prolongements. En effet, tandis qu'il existe un véritable *boom* des études sur les trois premiers siècles de l'histoire d'al-Andalus –.aussi bien depuis la perspective des sources textuelles que du point de vue de l'archéologie –, le Maghreb des VIIe-XIe siècles fait figure de parent pauvre de l'historiographie.

9 Le choix d'une chronologie aussi large (VIIe-XIe siècle) pour traiter de l'islamisation et de l'arabisation des espaces considérés peut surprendre. L'établissement d'une chronologie dépend bien sûr de

la définition que l'on donne des notions d'islamisation et d'arabisation, et des limites qu'on leur assigne. Précisons cependant que le xie siècle marque une charnière spécifique dans l'histoire de l'Occident musulman. Outre que la Sicile entre à cette date dans l'orbite de la dynastie normande des Hauteville, le processus de déchristianisation arrive alors à son terme dans les autres régions de l'Occident islamique, avec le départ et l'expulsion des dernières communautés chrétiennes d'al-Andalus sous les Almoravides et les Almohades, et avec l'effacement du christianisme maghrébin[20]. Le xie siècle voit aussi s'accélérer le processus d'arabisation et d'islamisation des tribus berbères des confins sahariens, tandis que s'opère une relative unification doctrinale du Maghreb sous l'égide d'un sunnisme conquérant qui parvient alors apparemment à effacer la présence du shiisme, après avoir réduit le kharijisme au rang de courant musulman minoritaire. Sans compter que ce n'est qu'à partir du xie siècle[21] que se développe l'amorce d'une production historiographique régionale, dont on ne conserve néanmoins que des témoignages indirects. Dans son analyse du tableau du Maghreb réalisé en 1068 par le géographe andalou al-Bakri, Emmanuelle Tixier nous livre aussi quelques clefs de compréhension de ce virage important de la fin du xie siècle, où, dans les frémissements de la fin de la mainmise fatimide, des invasions hilaliennes et de l'offensive généralisée du malékisme au Maghreb, se forme le puissant mouvement almoravide, né dans des régions jusque-là reléguées à la périphérie du monde musulman. Ce virage, qui annonçait le renversement de l'équilibre traditionnel entre al-Andalus et le Maghreb occidental au profit de la tutelle protectrice de ce dernier, semble avoir été bien compris par Bakri, ce qui peut expliquer l'incongruité apparente d'un auteur andalou qui dresse néanmoins la première monographie uniquement, ou presque, consacrée au Maghreb.

LES NOTIONS D'ISLAMISATION ET D'ARABISATION

10 La notion d'islamisation, en tant que processus de diffusion progressive de l'Islam, est sinon étrangère du moins extérieure aux sources arabes médiévales. L'historiographie arabe présente en effet le passage à l'islam comme un acte juridique de « soumission » et d'« obéissance » (*silm, islām*)[22]. Les verbes *aslama*, *tasālama* et *istaslama* désignent selon le *Lisān al-ʿarab* un acte de reconnaissance de la loi islamique (*šarīʿatu l-Islām*) consécutif à une soumission (*inqiyād*). Plusieurs *ḥadīṯ*-s font

d'ailleurs la distinction entre la « conversion, reconnaissance par la langue » et la « foi, adhésion par le cœur » (*al-islām al-iqrār bi-l-lisān wa l-īmān al-taṣdiq bi l-qalb*). En effet, la conversion obéit à un contrat, tandis que la foi provient d'une révélation individuelle qui se passe d'explications.

11 Les récits de conversion font d'ailleurs l'ellipse des étapes et des circonstances qui précèdent et suivent l'événement[23]. La vision de la conquête (*fatḥ*) comme « ouverture » à l'Islam, prolongement de la Révélation et abolition du temps de la *Ǧāhiliyya* masque quant à elle les étapes réelles de la construction progressive de l'autorité islamique sur les territoires soumis. C'est particulièrement flagrant pour al-Andalus où, à part quelques récits ou mentions de conversion qui scandent l'évolution du pays vers une certaine unité sociale et religieuse à l'âge du califat, le sort de l'essentiel de la population s'efface rapidement du champ de vision des chroniqueurs qui se concentrent sur les élites urbaines et musulmanes. La « question indigène » ne ressurgit qu'au détour des tensions sociales qu'entraîne la monopolisation du pouvoir par une élite s'autodéfinissant comme « arabe », confrontée à la pression grandissante des premières générations de convertis. L'Orient des IXe-Xe siècles résonne ainsi de la polémique sur les mérites respectifs des « Arabes » et des musulmans d'origine persane, dispute littéraire de la *šu'ūbiyya* recouvrant cependant de véritables enjeux politiques et sociaux que Patricia Crone a comparés aux revendications « postcoloniales » des peuples des anciens empires après les indépendances du XXe siècle[24]. En al-Andalus, c'est par le thème de la *fitna* émirale, c'est-à-dire de la révolte des autochtones –.chrétiens ou convertis – contre l'émirat omeyyade, incarnée par la figure de proue du « rebelle » 'Umar b. Ḥafṣūn, que ressurgit le thème de l'assimilation des convertis par les structures de l'État islamique[25]. En faisant des convertis d'origine autochtone (les *muwalladūn* en al-Andalus) une catégorie de transition, encore attachée à ses racines « indigènes » (traduites dans les textes par l'emploi du mot *'aǧam*), l'historiographie met en valeur le califat comme un moment quasi épiphanique de résorption, autour de l'Islam, des clivages ethniques et religieux antérieurs. Au Maghreb, la question berbère focalise l'attention des chroniqueurs. Au thème de la conversion massive des tribus berbères, laissant dans l'ombre l'évolution réelle du christianisme nord-africain, succède le récit des grandes révoltes berbères, attisées par le kharijisme. Cette *fitna* maghrébine révèle la complexité des antagonismes sociaux dans des espaces où l'avancée étonnamment rapide des conversions

« formelles » et de la déchristianisation ne doit pas occulter l'échec du contrôle impérial exercé par le califat, et la difficulté même de mise en place d'un État sur le modèle oriental, hormis en Ifriqiya[26].

12 Pour ce qui est de la notion d'arabisation en tant que processus de diffusion de la langue et de la culture arabes, elle n'occupe pas non plus l'esprit des historiographes de l'époque médiévale. D'une façon assez significative, les récits qui relatent les premiers temps de la domination islamique en al-Andalus, après avoir évoqué le ralliement des fils de Witiza et la reconnaissance de l'enclave postwisigothique de Théodemir, n'abordent les changements qui traversent la société qu'à travers le prisme de la fondation et du renforcement du pouvoir omeyyade. Au contraire, l'acculturation est d'abord perçue à rebours, comme le danger pour la caste des conquérants d'être absorbés par les coutumes locales. Le verbe *tanassara*, que l'on peut traduire ici par « devenir chrétien » ou « comme un chrétien », désigne le comportement du fils de Musa b. Nu.ayr, ʻAbd al-ʻAziz, assassiné pour avoir été tenté d'adopter la pompe royale des Goths[27]. Au temps de la foi « vacillante », celle des Berbères de Galice par exemple (*mudabdab fi dīnihi*)[28], succède aussitôt l'ère des fondations. Quant au verbe réfléchi *istaʻraba* qui signifie « faire comme les Arabes » ou « devenir arabe », il est bien attesté dans la littérature arabe. Cependant, il s'applique essentiellement à la distinction mythique entre les tribus installées dans la péninsule Arabique avant l'arrivée d'Ismaël, abandonné par son père Abraham à La Mecque où il fonda une nouvelle lignée « arabisée ». On trouve la même expression (*mustaʻrib*) employée à propos des Ghassanides, Arabes mais de confession chrétienne. C'est d'ailleurs peut-être en référence à cette identité arabo-chrétienne que le mot fut probablement récupéré par les chrétiens arabisés d'al-Andalus puis, suppose-t-on, transmis à leurs coreligionnaires léonais qui l'employèrent à partir de 1021 pour désigner les populations chrétiennes venues des territoires islamiques[29]. Il s'agissait cependant d'un usage globalement étranger aux sources arabo-musulmanes, pour lesquelles on n'était arabe que par la généalogie – réelle ou validée comme telle par le consensus social – ou par l'adoption que supposait l'établissement des liens de clientèle de la *walā'* qui, aux premiers siècles de l'Islam, s'adressa tout d'abord aux populations d'origine non arabe, le plus souvent converties, entrées dans le cercle familier de l'aristocratie des conquérants arabes, avant de s'adresser presque exclusivement aux affranchis convertis à l'islam à partir de l'ère ʻabbasside[30].

13 En ce qui concerne l'usage de ces deux notions en français, le *Dictionnaire historique de la langue française* nous apprend que le verbe « islamiser » fut utilisé dès 1862 par Ernest Renan dans le sens de « convertir à l'islam, intégrer au monde islamique », une association permettant d'envisager l'islamisation comme un processus évolutif débouchant, après l'acte juridique du passage à la loi islamique, sur une mutation en profondeur du système de référence des nouveaux adeptes. Le verbe « arabiser » apparut en 1735, mais pour désigner l'introduction dans la langue française d'un lexique d'origine arabe (la notion d'« arabisme » étant attestée dès 1740). De manière significative, les concepts d'« islamisation » et d'« arabisation » semblent être conjointement entrés dans les usages en 1903, en pleine période coloniale[31]. L'arabisation possédait alors un sens technique, désignant le « fait de donner un caractère arabe » à l'administration ou à l'enseignement, comme le réclamaient une partie des intellectuels et des administrateurs coloniaux, à l'instar de Lyautey. Ces deux termes vinrent alors compléter le concept plus ancien d'orientalisation, traduit par les verbes « s'orientaliser » (1801) et « orientaliser » (1831). Le facteur « oriental » désignait toujours une série de caractéristiques morales, esthétiques, voire politiques censées séparer les territoires ainsi considérés de la « civilisation » occidentale. Certains historiens, jusqu'à récemment, considéraient d'ailleurs la conquête arabe comme une adhésion naturelle des populations sémitiques à l'islam, synthèse des cultures orientales de l'Antiquité tardive[32]. Tel ne fut pas le cas d'une partie de l'historiographie concernant al-Andalus et le Maghreb, attachée au contraire à démontrer, en dépit des paradoxes, le caractère allogène de l'imposition de l'Islam et de l'arabité sur des terres considérées comme foncièrement « occidentales ».

LE DÉBAT SUR LA TRANSITION

14 L'historiographie d'époque coloniale pour le Maghreb, l'historiographie hispanique jusqu'aux années 1970 pour al-Andalus ont été toutes deux hantées par le problème de la transition entre l'Antiquité tardive et l'Islam, enjeu épistémologique ainsi résumé par Charles-Emmanuel Dufourcq[33] : « quand les jeux furent-ils faits en faveur de l'Orient d'un côté, en faveur de l'Occident de l'autre ? » Le but implicite de tout ce courant d'étude était donc de savoir comment des provinces « occidentales » avaient été « orientalisées » et « arabisées » au point de perdre leur identité initiale.

Le cas ibérique : courant « continuiste » et « orientalisation »

15 Le refus du changement –.donc de l'orientalisation, islamisation ou arabisation de la société locale.– fut particulièrement aigu au sein de l'historiographie espagnole, dont tout un courant se caractérisait par la défense de thèses « continuistes » niant l'apport islamique au profit du mythe d'une identité « espagnole » et « occidentale » indéracinable, farouchement préservée jusqu'au retour à la norme que constituait la Reconquête. Puisqu'il était « occidental », voire « européen » et même « espagnol », l'Islam ibérique était revêtu d'un caractère plus rationnel, plus tolérant et plus ouvert –.donc plus « occidental » – que l'Islam oriental. Le mythe de l'« Espagne des trois religions », paradigme d'un Islam « tolérant », naquit d'ailleurs à l'époque des Lumières et alimenta l'image d'un Islam à l'occidentale, avant de nourrir celle d'un Islam éclairé dans l'« Europe » jugée obscurantiste du haut Moyen Âge[34]. Parallèlement se développait toutefois une interprétation parfaitement conservatrice, au sens strict, de l'histoire d'al-Andalus, considérant que l'Islam n'avait été qu'un masque posé sur le visage immuable de l'*homo hispanicus*. Le meilleur représentant de cette tendance fut Francisco Javier Simonet qui érigea les chrétiens autochtones, ou « Mozarabes » en résistants de l'intérieur, irréductiblement opposés à la progression de l'islam et de la langue arabe sur le sol national. Non seulement une partie de la population conquise avait préservé sa religion et sa langue jusqu'à l'arrivée des armées du Nord, mais les convertis –.les fameux *muwalladūn* – avaient selon lui également conservé leur identité profonde sous l'apparence du changement d'affiliation religieuse. Enfin, la langue et la culture arabes n'auraient elles-mêmes constitué qu'un phénomène minoritaire, dans la mesure où la langue parlée par le « peuple » –.et donc par les « Espagnols » – aurait été la langue romane (*romance*) commune à l'ensemble de la péninsule Ibérique[35]. Ce paradigme de la « langue souterraine » pouvait donc servir de tremplin à des affirmations comme celle de Claudio Sánchez Albornoz :

> Non. La texture vitale hispanique n'a pas pu s'arabiser. L'arabisation culturelle des Espagnols soumis à la domination de l'islam, leur arabisation vitale ne se sont réalisées que très tard, ou bien ne se sont jamais réalisées. Les possibilités de communication entre l'Islam et le christianisme espagnols ont été sporadiques et toujours difficiles[36].

16 Massivement désavouée tout au long des années 1970-1990[37], la thèse continuiste abreuve encore quelques études locales sur la permanence du substrat « mozarabe[38] ».

17 Le thème de la transition n'en demeure pas moins un champ d'investigation fertile, surtout pour éclairer la phase encore relativement obscure de l'émirat omeyyade (756-929). Pour certains spécialistes, l'islamisation et l'arabisation auraient été sinon immédiates, du moins très rapides. Pour Pedro Chalmeta par exemple, al-Andalus était déjà une « formation islamique » à la mort de ʻAbd al-Raḥmān I en 788, dans la mesure où la domination d'une « superstructure » arabo-musulmane avait permis l'installation de structures sociales, économiques, juridiques, fiscales, familiales, éducatives, culturelles et militaires arabo-musulmanes[39]. Afficher une telle certitude à propos d'une période pour laquelle on ne possède aucune source arabe contemporaine peut toutefois surprendre. Il est certain qu'à l'époque de la conquête l'État omeyyade était déjà bien structuré et que le système du *ğund* était en place. La « chronique arabo-byzantine » et la « chronique de 754 » reflètent aussi l'existence d'une politique de prélèvement fiscal tout à fait efficace. Toutefois, bien que les conversions aient commencé très tôt, on peut douter de la profondeur de l'islamisation à une époque où le corpus juridique malékite n'était même pas encore en place et où le christianisme disposait encore d'assises sociales importantes. Il est vrai que tout un courant d'études, à la suite des articles de Mikel de Epalza, a diagnostiqué l'extinction rapide du christianisme, qui aurait été réduit au stade de minorité insignifiante dès les VIIIe-IXe siècles faute d'encadrement ecclésiastique[40]. Dans notre contribution à ce volume, nous démontrons que ce constat laisse peu de place aux nuances régionales, et nous mettons en évidence deux inflexions significatives : le tournant des processus d'islamisation et d'arabisation au IXe siècle, et leur approfondissement au XIe siècle, phase qui aboutit à la marginalisation du christianisme autochtone, jusqu'à sa disparition au milieu du XIIe siècle. D'autres recherches ont d'ailleurs montré que l'histoire de la minorité chrétienne ne s'arrêtait pas après l'épisode des martyrs de Cordoue, accompagné puis relayé en effet par l'arabisation de la culture écrite au sein de la communauté[41]. Outre le croisement, toujours fructueux, entre plusieurs faisceaux d'information textuelle et la relecture historique du moment clef de la *fitna* émirale[42], l'édition et l'étude de plusieurs sources arabo-musulmanes d'époque émirale ont apporté de nouvelles connaissances sur la constitution de la culture andalouse et sur la diffusion du droit malékite[43].

18 Les recherches actuelles contribuent donc à enrichir, mais également à nuancer le panorama que Pierre Guichard avait dressé de l'« orientalisation » d'al-Andalus en essayant de démontrer que des structures familiales et sociales fondées sur un modèle « oriental » s'étaient substituées à l'ancienne formation sociale « occidentale » au cours des premiers siècles de l'Islam en al-Andalus. Occulté par l'historiographie officielle omeyyade mais justifié par l'évidence de leur supériorité numérique, le rôle des Berbères dans la diffusion en profondeur de ce nouveau modèle social aurait été fondamental[44]. On peut objecter que, en dehors de certaines évidences dues à l'implantation de structures juridiques et sociales nouvelles, l'évolution réelle du cadre familial semble difficile à reconstituer au regard d'un corpus de sources qui, pour les premiers siècles, ne permet guère d'adopter une approche sociologique ou anthropologique normalement fondée sur des études de terrain et sur une plus grande masse documentaire. On peut aussi critiquer la projection, sur la scène éloignée des premiers temps de l'Islam, des méthodes et résultats de l'anthropologie du xxe siècle[45]. Toutefois, la question de la tribalisation ou de la tribalité constitue le fond du débat, car elle demeure un enjeu crucial pour toute approche de la société andalouse. Outre que la tribu s'avère une notion et une construction sociale très complexe, l'historiographie tout entière est indéniablement captive d'une écriture[46] qui, comme le rappelle Maribel Fierro dans sa contribution, utilise volontiers les filtres d'un discours ethnicisant où l'appartenance tribale masque quelquefois le contour plus fin des antagonismes entre groupes sociaux. Dans cet ouvrage, Eduardo Manzano revient sur le thème des structures tribales à travers une analyse critique de tous les problèmes méthodologiques que pose l'usage de l'onomastique –.en particulier les ethnonymes de la documentation arabe et romane – comme source pour l'histoire sociale.

19 Les progrès les plus significatifs proviennent cependant des nouvelles données que nous fournissent l'archéologie du peuplement et l'étude des nécropoles sur les transitions urbaines, l'installation de nouvelles populations et la conversion à l'islam des noyaux déjà présents[47]. La découverte de nouveaux sites comme Cercadilla (Cordoue), la poursuite de prospections antérieures sur des sites émiraux importants (Bobastro) et le lancement d'ambitieuses campagnes de fouilles urbaines (Mérida) ont grandement complété nos connaissances, ce dont témoigne la présentation d'Annliese Nef. L'étude de Sonia Gutiérrez sur la *kūra* de Tudmīr a fourni une base scientifique nouvelle, qui constitue à

bien des égards un modèle sur le plan méthodologique. Elle nous présente ici une nouvelle mise au point de ses recherches, dégageant les lignes directrices d'une interrogation sur les processus d'islamisation et d'arabisation à travers l'étude de la culture matérielle.

Le cas maghrébin : « orientalisation », « arabisation » et transition

20 Les historiens du Maghreb pouvaient difficilement défendre une thèse continuiste au regard des changements qui semblaient avoir rapidement bouleversé l'équilibre religieux de la région au profit de l'islam. Il n'en est pas moins vrai que « la fin de la romanité en Afrique du Nord n'a cessé de troubler les historiens[48] ». Émile-Félix Gautier mais aussi Georges Marçais expliquaient ce glissement grâce à la thèse d'une « orientalisation » préalable de l'Afrique du Nord, marquée par la diffusion du nomadisme dès la fin de la période romaine. Le nomadisme étant une forme sociale « orientale », par opposition à un modèle sédentaire « occidental », il constituait un trait d'union entre sociétés « berbères » et « arabes », préparant ainsi le triomphe de l'Islam sur un terrain déjà prêt à le recevoir[49].

21 S'ils ne niaient pas le caractère massif du phénomène de ralliement à l'islam, ces deux auteurs n'en défendaient pas moins l'idée d'une résistance en profondeur des populations autochtones, même « orientalisées » puis « islamisées », au modèle arabe. À cet égard, le vrai tournant de l'histoire du Maghreb était celui de l'arabisation, imposée sous la seule pression des invasions hilaliennes. Celles-ci étaient en effet vues comme un raz-de-marée humain responsable du déclin irrémédiable du Maghreb, c'est-à-dire de sa plongée dans une situation « orientale » à laquelle seule la colonisation européenne viendrait plus tard mettre un terme[50]. Cette historiographie avait donc pour originalité de dissocier l'islamisation de l'arabisation en donnant à cette notion un sens ethnique et démographique concret, à savoir l'installation en masse de populations arabes. L'enjeu de cette confrontation entre « autochtones » berbères et « envahisseurs » arabes était bien exprimé par Émile-Félix Gautier, qui qualifiait la conquête arabe de mouvement de « colonisation ». L'islamisation était ainsi implicitement comparée à la colonisation européenne, elle-même référée au modèle romain.

22 Comme nous le rappelle Dominique Valérian dans une nouvelle mise au point, plusieurs études, préoccupées par le même

problème, se sont attachées à l'évolution des structures ecclésiastiques maghrébines dans les territoires anciennement byzantins. En dehors des espaces qui gravitaient encore avant la conquête arabe dans l'orbite impériale, l'histoire des communautés chrétiennes s'avère encore plus délicate. Allaoua Amara rassemble dans sa contribution les données disponibles pour le Maghreb central et, tout en concluant à une disparition massive du christianisme autochtone en dehors de quelques poches urbaines au xe siècle, il insiste sur la complexité des processus d'islamisation au Maghreb, terrain qui offre les perspectives de recherche les plus prometteuses.

23 En effet, malgré tous les bémols que l'on peut apporter à un constat si catégorique, l'ampleur de la déchristianisation du Maghreb ne peut guère être contestée si on la compare à la situation de l'Orient arabo-musulman ou même d'al-Andalus. Les raisons doivent sans doute être cherchées en amont, dans l'histoire de l'Afrique du Nord pendant cette période relativement obscure –.et pourtant si cruciale – qui précéda la conquête. L'ouvrage d'Yves Modéran, en mettant en valeur l'échec de la politique africaine de Constantinople dans la fidélisation des autochtones « berbères », fournit un éclairage sur l'évolution ultérieure[51]. L'article de Yassir Benhima, consacré à un Maghreb extrême pour lequel l'absence de sources textuelles est encore plus criante, suggère que le christianisme n'avait pas pénétré en profondeur dans le paysage social local. En suivant l'exemple de la thèse d'Ahmed Siraj consacrée à la Tingitane antique mais également fondée sur le corpus des sources en arabe[52], la prise en compte d'une période historique étendue de l'Antiquité tardive à l'apparition d'un corpus de sources significatif (pas avant les xiie-xiiie siècles pour le Maghreb central et occidental) permet d'observer les changements sur une longue durée.

24 Ce recul paraît nécessaire si l'on veut faire le lien entre l'émergence, bien avant les conquêtes arabes, de pouvoirs autonomes berbères et leur résurgence dans la seconde moitié du viiie siècle. La compréhension des rapports entre centres citadins et « marges » steppiques ou désertiques, sédentarité et nomadisme, formations étatiques et formations tribales ne peut elle-même s'inscrire que dans la durée. Il en est de même pour les transformations des structures foncières, économiques et fiscales en milieu rural. La différenciation entre *ǧizya* et *ḫarāǧ* semble s'être imposée très progressivement, si l'on en croit par exemple l'analyse que tire Fathi Bahri de la *Mudawwana* de Saḥnun (m. 854)[53]. De même, on remarque que la distinction entre *arḍ*

al-ʿanwa et *arḍ al-ṣulḥ* demeure l'objet, plusieurs siècles après la conquête, de discussions interminables chez les juristes, en al-Andalus comme au Maghreb. Dans son article, où elle exploite une source juridique inédite qui, pour être tardive (xve siècle), n'en est pas moins fondamentale en raison de la reconstitution qu'elle propose du statut des terres maghrébines après les conquêtes, Élise Voguet démontre toutes les contradictions qui existaient, de l'aveu des juristes, entre des normes canoniques figées et les pratiques fiscales mises en place dans les territoires conquis.

25 Plusieurs historiens, comme Henri Bresc pour la Sicile ou Pedro Chalmeta pour al-Andalus, considèrent que l'Islam a mis fin au *latifondo* antique au profit de petites unités d'exploitation individuelles tenues par des paysans libres. Pedro Chalmeta considère que dans un premier temps les conquérants s'emparèrent des grandes propriétés wisigothiques sans les démanteler, ce qui aurait favorisé le ralliement des populations locales. Cependant, le statut servile des cultivateurs aurait ensuite été remplacé par le statut de *muzāriʿ*, c'est-à-dire par du colonat partiaire. À l'esclavage et au *latifondo* antiques, l'Islam aurait progressivement substitué le modèle du paysan libre et de la petite propriété. L'instauration de ces structures plus « démocratiques » aurait contribué à l'essor économique et démographique de l'État islamique tout en favorisant les conversions des paysans[54].

26 Mohamed Talbi ne fait pas tout à fait le même constat à propos de l'Ifrīqiyya après la conquête. Au contraire, selon lui les conquérants arabes auraient préservé les structures foncières antérieures, dominées par le *latifondo*. Quant à l'utilisation d'une main-d'œuvre servile, elle aurait persisté aux premiers siècles de l'Hégire, sans que l'on constate de grands changements au niveau des structures foncières et sociales par rapport à l'Antiquité. Fathi Bahri suggère que cette continuité obéissait à un but politique : il s'agissait d'obtenir ainsi la neutralité, voire l'alliance des notables chrétiens contre les Berbères de l'intérieur[55].

LE PASSAGE À L'ISLAM DES POPULATIONS AUTOCHTONES

27 La question des conversions, que nous venons d'évoquer, a cependant grandement focalisé l'attention des chercheurs. Elle ne constitue pourtant qu'une facette de l'interrogation sur la transition. Richard Bulliet s'est efforcé de l'intégrer dans un processus plus long, en distinguant la « conversion formelle » de la « conversion sociale », c'est-à-dire l'intégration des normes de

l'Islam – quand celles-ci furent établies – par les convertis ou leurs descendants, et leur fusion au sein de la communauté des vieux musulmans. L'islamisation ne se limite pas au passage légal à l'islam : il s'agit d'un processus beaucoup plus long d'enracinement de nouvelles croyances et de nouvelles normes sociales parmi les populations[56].

28 Quant à la réflexion sur les causes de la conversion, forcément limitée par des sources souvent très stéréotypées, elle ne présente d'intérêt qu'à l'échelle d'une société tout entière, avec ses tensions, ses contraintes juridiques, ses pressions sociales et politiques. Les facteurs de conversion sont bien souvent éludés par les sources ou bien présentés de manière apologétique, comme dans le *Kitāb al-burhān* de Ḥunayn b. Isḥāq, qui énumère six causes motrices : la pression fiscale, la contrainte, l'espoir d'ascension sociale, le prosélytisme musulman, l'attrait intellectuel de l'islam et la force des liens familiaux[57]. On ne peut bien sûr se contenter de cette énumération, mais elle fournit un excellent point de départ pour toute interrogation sur les racines sociales de la conversion.

Les facteurs fiscaux du passage à l'islam

29 Le poids de la fiscalité islamique, véritable leitmotiv dans la littérature chrétienne en terre d'Islam, rejoint la question fondamentale mais encore très mal éclairée des conséquences économiques de la conquête sur le régime des terres, le statut des personnes et le paiement de l'impôt. Pour ce qui est des communautés non musulmanes, le lien souvent évoqué entre le facteur fiscal et la conversion n'a rien d'évident ni de systématique[58]. Les *papyri* égyptiens des VIIe-IXe siècles confirment l'existence de prélèvements extraordinaires effectués par les gouverneurs auprès des populations rurales. On sait que cela déclencha une série de cinq révoltes chez les paysans coptes entre 693 et 773, sous les Omeyyades et les premiers ʿAbbāssides. Ce mouvement culmina vers 831-832 lors du soulèvement de la région de Bašmur dans le Delta, qui nécessita l'intervention des troupes du calife al-Ma'mun. Cette pression ne fit que croître avec la nomination d'A.mad Ibn al-Mudabbir en 868, qui doubla en effet le taux de l'impôt individuel (*jizya*) et de l'impôt foncier (*ḫarag*) des paysans non musulmans, et l'imposa aussi pour la première fois au clergé dans son ensemble. En effet, on sait que, pour échapper au fisc, de nombreux paysans abandonnèrent leurs terres pour se réfugier dans les monastères, stratégie réprimée par le pouvoir afin d'éviter la chute des revenus du Trésor[59]. En Égypte, la

fiscalité a donc accéléré la désorganisation des communautés rurales, voire la conversion d'une frange de la paysannerie. Claude Cahen fait le même constat à propos de la Haute-Mésopotamie ʻabbasside : la fiscalité califale pèse de tout son poids sur les communautés rurales et contribue à alimenter la fuite des paysans, durement matée par le pouvoir[60]. Toutefois, si la conversion permettait d'échapper à l'impôt individuel, elle ne mettait pas les paysans à l'abri de l'impôt foncier puisque l'on sait que celui-ci fut étendu aux convertis dès l'époque omeyyade afin de sauvegarder les ressources de l'État.

30 Comme l'a bien souligné Claude Cahen, l'évolution des campagnes ne repose de toute manière ni sur le seul facteur fiscal, ni sur la différence de statut entre musulmans et non-musulmans. Elle traduit un jeu de tensions sociales entre pouvoir central et pouvoirs locaux, grands propriétaires et paysans, anciens notables et nouvelles élites musulmanes… La question des conversions en milieu rural ne peut être appréhendée sous la forme de phénomènes purement individuels, dont l'existence est indéniable mais non significative au regard du problème plus fondamental que constitue l'évolution des structures de l'encadrement social des campagnes. La conversion possède en effet des causes sociales collectives. On le constate pour al-Andalus dans la seconde moitié du IXe siècle où, dans les régions que secoue la *fitna* des *muwallad*-s, les populations rurales encore partiellement chrétiennes sont encadrées par des notables majoritairement convertis à l'islam, ce qui constitue le signe le plus évident de la pénétration de la nouvelle religion dans les campagnes[61].

Un faisceau de facteurs sociaux

31 Le second facteur évoqué par l'auteur nestorien, la contrainte, relève du répertoire apologétique chrétien en Orient comme à Cordoue au IXe siècle, car il oppose l'évangélisation pacifique des Apôtres à l'image d'un islam s'imposant par les armes. L'historiographie a cependant tendance à tomber dans l'excès inverse, celui d'un discours lénifiant sur l'absence de contrainte, voire de prosélytisme dans l'islam, religion qui se serait imposée d'elle-même, comme le veut la conception véhiculée par les sources arabo-musulmanes. On relève bien des épisodes de tension exceptionnelle, sous le calife fatimide al-Ḥākim par exemple, mais ces raidissements sont le plus souvent interprétés comme des emballements qui ne contredisent pas l'image globalement iréniste des rapports interconfessionnels. Or la question n'est pas de

mesurer le degré de « tolérance » de l'islam, objectif de toute manière simplificateur dans la mesure où il s'agit de réfléchir sur des sociétés vivantes et non sur une norme religieuse immuable. La question est d'évaluer quelles formes de pressions sociale et politique accompagnèrent la diffusion mais aussi l'imposition de la nouvelle religion. Les mentions de conversions forcées sont limitées dans les textes, mais non totalement absentes dans les récits des conquêtes, de razzias hors du *dār al-islām*, ou même de répression de certaines révoltes intérieures, comme celles d'al-Andalus au IXe siècle. D'autre part, des phases de raidissement ont incontestablement ponctué l'histoire des sociétés musulmanes, comme celle qui déboucha sur l'expulsion des communautés chrétiennes de la région de Grenade par les Almoravides après l'expédition d'Alphonse le Batailleur en 1125-1126[62]. Quant à l'exercice du prosélytisme religieux, il n'a guère soulevé l'intérêt des chercheurs, sans doute parce que ce thème avait au contraire été exploité dans un registre victimiste par toute une veine historiographique concernant les communautés chrétiennes d'Orient.

32 Pas d'Islam « missionnaire », donc. ? Pas de « prédication » en faveur des conversions. ? Ḥunayn b. Is.aq mais aussi Euloge de Cordoue insistent sur les dangers que représentent le pouvoir de la parole et la rhétorique de persuasion comme vecteurs de propagation de la nouvelle religion. La littérature apologétique constitue à cet égard une caisse de résonance des débats intellectuels qui contribuèrent à tracer progressivement la frontière entre rites rivaux. Les écrits apologétiques des chrétiens d'Orient et leurs célèbres « dialogues » interconfessionnels ne sont d'ailleurs nullement le reflet d'une idyllique *convivencia*, situation où la parole circulerait librement entre des acteurs jouissant d'une égalité de statut. Outre que ces confrontations philosophico-théologiques étaient limitées au cercle étroit des lettrés admis à la cour des souverains abbassides, elles se faisaient l'écho d'une confrontation intellectuelle entre élites musulmanes et cadres des communautés minoritaires. Du côté de ces dernières, ce corpus avait pour vocation non seulement de contrer les arguments de l'islam, mais aussi de renforcer la cohésion des fidèles par l'exercice de l'apologie[63]. Or ces controverses, qui laissent apparaître les frontières dogmatiques, théoriques et rituelles entre communautés, sont rarement étudiées dans la perspective d'une histoire sociale des interactions entre communautés. Elles nous renseignent pourtant sur la façon dont les minorités répondaient au défi de l'islamisation de la société et de leur propre amenuisement.

L'article de Christian Décobert sur l'Apocalypse copte du Pseudo-Samuel, l'essai de Jessica Coope sur les martyrs de Cordoue démontrent quel éclairage ce type d'écrit peut apporter non seulement sur l'histoire intellectuelle mais aussi sur l'histoire sociale de l'islamisation[64].

33 Il n'y a pas non plus de raison de douter des assertions de Ḥunayn b. Isḥāq quand il évoque l'attrait culturel que pouvait représenter la religion du califat 'abbāsside pour les non-musulmans. L'historiographie s'est amplement penchée sur la formation du dogme islamique en tant que synthèse des deux monothéismes antérieurs, mais l'on peut étendre cette réflexion sur les interactions avec les sociétés du Livre à d'autres aspects de la construction de l'islam des premiers temps. L'appropriation des lieux de mémoire par la construction de monuments marqueurs dans l'espace de la nouvelle religion en constitue l'un des aspects les plus notables. Oleg Grabar montre bien à quel point le Dôme du Rocher se démarque sur l'aire sacrée de l'esplanade du Temple grâce à un manifeste architectural qui, d'une part, agit comme un palimpseste des strates antérieures de l'histoire sainte de la ville (par des emprunts évidents au modèle du *martyrium* chrétien et à l'église de la Résurrection) et, d'autre part, distingue l'ultime Révélation par des inscriptions dirigées contre les « associationnistes » (*mušrikun*)[65]. Le choix de construire des mosquées ou des sanctuaires dans ces lieux portant l'empreinte de traditions religieuses antérieures, comme aussi à Damas, Cordoue ou Tolède, répondait à une volonté politique d'investir l'espace. Les *ribāt*-s –.dont Nelly Amri décrypte dans ce volume la signification dans la perspective d'une histoire sociale de la sainteté et à la lumière du *Riyāḍ al-nufūs* d'al-Mālikī – constituèrent l'un de ces vecteurs d'enracinement et d'affirmation de l'islam dans le paysage ifrīqiyen sur une très longue période, en tant qu'institution mais aussi paradigme d'un système de valeurs religieux liant étroitement fonction militaire et fonction ascétique.

34 Pour ce qui est du *topos* si souvent assené par les sources chrétiennes de la conversion des notables gagnés par l'appétit de pouvoir et de gloire, il nous renvoie aussi à une institution sociale bien réelle, à savoir la cour qui constitue véritablement à Bagdad comme à Cordoue au IXe siècle un pôle d'attraction pour les élites non musulmanes, présentes aussi bien comme secrétaires (*kuttāb*) que comme traducteurs ou simplement représentants de leurs coreligionnaires. Les liens avec le pouvoir garantissent la conservation, voire l'acquisition d'un statut de domination au sein de leur communauté, mais peuvent aussi motiver un passage à

l'islam qui favorise effectivement dans certains cas une ascension sociale au-delà des fonctions ordinairement attribuées aux non-musulmans. Plus largement, l'« autogouvernement » des communautés *ḏimmī*-es garanti par le droit musulman[66] s'accompagne d'une intervention constante et déterminante des autorités islamiques dans la gestion des affaires internes des minorités.

L'assimilation des convertis

35 Quant aux liens familiaux évoqués par l'apologiste nestorien, ils correspondent à une société où l'islam a cessé d'être la religion de la caste militaire des conquêtes pour se répandre à tous les échelons de la société, au cœur même des familles. Le cas de Cordoue au IXe siècle offre l'image de ces familles de l'aristocratie chrétienne locale dont une partie des membres se sont convertis, ou qui ont fait souche avec les élites musulmanes en donnant leurs filles en mariage à tel ou tel notable musulman. En consultant le dossier des martyrs de Cordoue, on est frappé par le nombre d'allusions aux noyaux familiaux où cohabitaient les deux religions. Outre que l'appartenance du père à l'islam déterminait la confession des enfants, il était fréquent qu'une partie du clan familial se convertît à l'islam sans pour autant que les solidarités de sang ne se dissipent. L'une des martyres, Aurea, est même parente du cadi qui la juge et finalement la condamne pour apostasie. En effet, un quart des martyrs de Cordoue sont constitués de musulmans ou plutôt de « chrétiens occultes », c'est-à-dire d'individus officiellement convertis ou bien nés de père musulman, mais qui conservaient une pratique secrète du christianisme, ainsi que des réseaux sociaux et des pratiques culturelles antérieurs au passage à l'islam[67].

36 Le corpus des martyrs de Cordoue amène à s'interroger sur le degré de marginalité de ce type de situation, qui pourrait être représentative d'un tournant dans l'islamisation des sociétés locales. Il convient en effet de s'interroger sur les conséquences sociales de la conversion. Celle des Berbères au Maghreb a pu obéir à une stratégie collective de ralliement fondée sur la préservation, voire le renforcement et la pérennisation d'intérêts locaux, sans pour autant entraîner la dissolution des configurations sociales antérieures. Manuel Acién Almansa assimile par exemple les notables *muwalladūn* d'al-Andalus à une sorte d'aristocratie postwisigothique dont la position sociale à l'échelle locale aurait été initialement confortée par la reconnaissance du pouvoir islamique.

Bien que cette identification avec l'élite locale préislamique soit l'objet de controverses[68], le cas des Banū Qasī démontre que le passage à l'islam n'a fait qu'accroître l'emprise de cette famille qui s'affirmait descendante d'un comte local nommé Cassius, sans rompre ses liens avec les seigneurs vascons installés plus au nord en terre chrétienne, et à qui ils mariaient leurs femmes apparemment restées chrétiennes[69].

37 Les stratégies de conversion, leurs modalités et conséquences sociales obéissent donc à un large éventail de nuances qu'il serait intéressant d'analyser sous la forme d'une étude comparative qui s'attache non pas à l'acte de conversion, mais à une sociologie des convertis en tant que groupe social distinct, ou tout du moins distingué par les sources. Il est en effet bien évident que la conversion ne débouche pas sur les mêmes trajectoires sociales selon qu'elle concerne les populations rurales, les aristocraties locales, les clients (*mawālī*-s) de l'aristocratie omeyyade, ou bien les convertis d'origine servile faisant leur carrière à la cour. On connaît désormais assez bien la procédure juridique de la *walā*', mais elle ne semble avoir concerné en vérité qu'une minorité de convertis, surtout dans l'Occident musulman. L'étude récente de Clément Onimus sur les *mawali*-s d'Égypte, réalisée à partir d'une documentation papyrologique allant du VIIe au XIe siècle, confirme l'efficacité de la *walā*' comme moyen d'intégration et d'ascension sociale par les liens de protection et d'obligation réciproques qui se nouent entre le patron et son protégé[70]. Même si la plupart des *mawali*-s égyptiens, qui représenteraient approximativement un dixième de la population du corpus, étaient employés dans l'administration fiscale et dans l'armée, ils ne semblaient pas constituer un groupe socialement et professionnellement très cohérent tant leurs liens sociaux étaient aspirés vers la relation avec leur patron[71].

38 Enfin, comme nous le disions plus haut en définissant les notions d'islamisation et d'arabisation, le thème de la *šu'ūbiya* ne se limite pas aux joutes littéraires de l'Orient 'abbasside. En tant que confrontation sur les mérites respectifs des « Arabes » et des « indigènes », ce phénomène nous confronte à une question qui est encore loin d'avoir été approfondie : celle de la construction des identités communautaires au sein même de l'islam, sur des bases qui se voulaient ou se disaient le plus souvent ethniques ou tribales, mais où la langue vernaculaire, l'organisation sociale, la culture et les traditions mêmes pouvaient jouer un rôle de marqueurs de la frontière ou d'emblèmes de la différence. Ces manifestations ont pu être transitoires et résulter des difficultés

d’intégration sociale des convertis, comme dans le cas des *muwalladūn*, ou bien traverser toute l’histoire de l’Islam, comme c’est le cas pour l’étiquette ethnique « berbère ». Parallèlement, il existe aussi une forme de *šuʿūbiya* non musulmane, qui apparaît par exemple à travers l’affirmation d’identités confessionnelles juive ou chrétienne au sein d’une culture revendiquée comme arabe[72].

Les phases de l’islamisation

39 L’étude de l’islamisation conduit donc à distinguer différents paliers dans l’intégration des convertis à la nouvelle religion. Ce qui nous amène au défi que constitue l’établissement d’une chronologie ou d’une périodisation de l’islamisation. Richard Bulliet a tenté d’y répondre à travers sa fameuse tentative de quantification des phases de conversion, menée à l’échelle de l’ensemble du monde musulman médiéval à partir de son cas d’étude de départ, Nishapūr. On sait que les « courbes de conversion » dressées par le chercheur s’appuient sur le présupposé de l’évolution du nom comme traceur du changement de statut : l’abandon des patronymes préislamiques trahirait le changement de statut religieux de l’individu. D’où l’idée de se servir des dictionnaires biobibliographiques comme d’une base de données sur le passage à l’islam des familles. Le choix de ce type de source a été critiqué dans la mesure où elle ne consigne guère que les élites ou les notables, essentiellement en milieu urbain, et ne reflète donc que très partiellement l’évolution des masses rurales. De plus, elle nous renseigne sur la formation d’élites musulmanes, éclairage sans conteste fondamental pour l’histoire de l’islamisation, mais elle ne se penche guère sur les populations non musulmanes. Enfin, la confiance du chercheur dans la transmission fidèle du nom ne tient pas compte de toutes les falsifications généalogiques par lesquelles les convertis ont pu recouvrir au fil des générations leur origine non arabe[73].

40 Cette approche, si elle met en évidence l’un des aspects de la constitution d’une société islamique, ne peut toutefois se substituer à une méthode d’ensemble prenant en compte la totalité des indices à notre disposition pour déterminer différents stades dans l’islamisation. L’érosion des communautés non musulmanes constitue il est vrai un indice primordial, mais elle doit être rapportée au processus d’institutionnalisation de l’islam et de diffusion des normes islamiques. La thèse de Cyrille Jalabert sur l’islamisation de l’espace syrien, étudiée sur une longue période

(VIIe-XIIIe siècle), propose un autre modèle d'explication, fondé sur l'observation des mutations du paysage social local et la perception de ces mutations par les acteurs sociaux. En croisant sources chrétiennes et sources musulmanes, Cyrille Jalabert distingue alors trois phases : une première où l'islam n'est encore que la « religion des conquérants » (VIIe-VIIIe siècle) ; une deuxième où il est désormais perçu comme une religion locale, ce qui se traduit notamment par la multiplication des mosquées et oratoires, et l'islamisation des lieux saints chrétiens (IXe-Xe siècle) ; enfin une dernière phase, où la Syrie devient réellement un « pays musulman », c'est-à-dire où le poids local du christianisme devient marginal (XIe-XIIe siècle)[74].

L'ISLAMISATION COMME PROCESSUS DE CONSTRUCTION DES NORMES DE L'ISLAM

41 Cette approche a le mérite de considérer réellement l'islamisation comme un processus d'interaction sociale, associant la conversion des populations autochtones à la construction et la diffusion des normes de l'Islam sur un territoire donné, jusqu'à ce que ces normes deviennent « locales », c'est-à-dire intégrées au tissu social.

Élites musulmanes et diffusion d'une nouvelle normativité

42 Sans nous attarder sur ces codifications juridiques, rituelles ou sociales qui contribuèrent précisément à bâtir une nouvelle normativité islamique, il convient d'insister sur le rôle des élites comme vecteurs de cette diffusion. La formation de nouvelles élites musulmanes, remplaçant l'encadrement des notables autochtones tout en l'absorbant partiellement, constitue un enjeu majeur du processus d'islamisation, comme l'ont démontré entre autres Richard Bulliet à propos des « patriciens de Nishapur », Cyrille Jalabert pour la Syrie, Maribel Fierro, Manuela Marín et l'équipe des *Estudios Onomásticos Bio-Bibliográficos* (*EOBA*) pour al-Andalus[75]. L'émergence dans les principaux centres urbains, puis dans des pôles secondaires, d'élites savantes qui prennent en charge l'enseignement et la diffusion du savoir islamique offre un indice explicite de l'enracinement local de l'islam. Le rôle des oulémas, des *fuqahāʾ*, mais aussi des figures de la sainteté propres au monde arabo-musulman s'avère primordial dans l'implantation de cette nouvelle culture. Au Maghreb comme en al-Andalus se détache ainsi l'importance du droit malékite, mais aussi de ses

agents de transmission, organisés en réseaux liant étroitement l'Orient à cet Occident alors en plein processus d'islamisation. Comme l'a bien souligné Ana Fernández Félix dans son étude du recueil d'al-'Utbi (m. 869), les juristes du IIIe/IXe siècle prirent en compte le défi de la coexistence avec des populations non musulmanes encore en nombre important pour définir des frontières légales qui, tout en séparant les communautés, favorisaient aussi l'expansion de l'islam[76].

43 Le rôle joué par Kairouan dans l'implantation du malékisme au Maghreb jusqu'à son triomphe des XIe-XIIe siècles a été sans conteste fondamental. Néanmoins, à ce nœud de communication méditerranéen s'ajoutent très certainement des relais dont on méconnaît encore la disposition et la hiérarchie exactes faute d'une cartographie des réseaux savants au Maghreb médiéval. De plus, aux VIIIe-IXe siècles la pénétration de l'islam vers l'intérieur des terres et chez les tribus berbères a surtout été le fait de la *da'wa* kharijite et, dans une moindre mesure, shi'ite. Dans l'historiographie coloniale, mais aussi maghrébine (par exemple chez Mohamed Talbi), domine l'idée que l'islam « colonial » n'a pu s'imposer en profondeur auprès des populations berbères qu'en prenant une forme « nationale », c'est-à-dire autochtone. Le rigorisme du malikisme kairouanais et l'égalitarisme de l'ibadisme berbère sont interprétés comme des réponses à l'esprit « national » des Berbères. De même, l'ouvrage d'Elisabeth Savage avance l'hypothèse d'une conversion massive des populations chrétiennes au kharijisme, sur la base du rapprochement – qui n'a rien de neuf – avec le donatisme. Les arguments qu'elle propose ne sont nullement convaincants dans la mesure où, même si elle s'appuie sur la présence d'une communauté chrétienne dans le royaume rustumide de Tahart, elle n'apporte aucune preuve du passage des populations du christianisme à l'ibadisme[77]. C'est l'article de Mohammed Talbi, malgré les présupposés dont nous venons de parler, qui propose la piste qui semble la plus fructueuse, celle d'une étude sur les stratégies d'implantation et le discours idéologique kharijite en pays berbère. Comme l'auteur le reconnaît toutefois, les manières dont l'« islamisation en profondeur des masses berbères » fut conduite par les soufrites et les ibadites demeurent toutefois assez mal connues[78].

44 Les sources ibadites recourent en tout cas à l'image très parlante des cinq « porteurs de savoir » partis de Baṣra pour prêcher leur doctrine et l'implanter au cœur même des tribus berbères jusqu'aux confins du Sahara. Il serait intéressant de comparer cette représentation des origines à la *da'wa* fatimide et à toutes les

formes de pénétration de l'islam au Maghreb au cours des quatre premiers siècles, sous l'impulsion des deux mouvements ainsi qu'à l'initiative des élites malékites de Kairouan et d'autres grands centres urbains. Une géographie et une chronologie de la propagation de l'Islam dans le Nord de l'Afrique pourraient ainsi voir le jour, avec ses faisceaux de diffusion et ses acteurs sociaux.

L'arabisation, vecteur de l'islamisation ?

45 En al-Andalus, où l'élément berbère était quantitativement important dans la population et la société, l'islamisation est fortement liée à la propagation non seulement de la langue et de la culture écrite arabes, mais aussi à l'imposition d'un modèle d'identification ethnique et culturel profondément arabe, comme l'ont souligné Gabriel Martinez-Gros ou Janina Safran dans leurs lectures de l'idéologie du califat omeyyade de Cordoue[79]. Au Maghreb, les liens entre islamisation et arabisation semblent beaucoup plus complexes. Si l'on écarte le *topos* d'une identité berbère intemporelle, il convient cependant de s'interroger sur les rapports tissés entre les populations autochtones – dans toute leur diversité linguistique et culturelle, qu'on occulte trop souvent au profit du commun dénominateur de la « berbérité » – et les modèles d'origine orientale véhiculés par la pénétration de la religion musulmane et le contact avec les nouvelles élites « arabes ». C'est donc toute une histoire de la réception de l'islam par les populations locales qu'il convient d'explorer en suivant la trame des constructions politiques successives que le Maghreb féconda jusqu'au XIIe siècle.

46 De quelles manières la langue et la culture arabes se sont-elles enracinées au sein des sociétés autochtones. ? L'étude de l'arabisation comme processus d'acculturation met tout d'abord en relief la diffusion d'une culture impériale relativement unifiée dans l'ensemble du *dār al-islām*. Le passage à l'arabe comme langue écrite de culture, puis comme outil de communication orale constitue l'un des signes de transition sociologique les plus notoires. En ce qui concerne la *ḏimma* chrétienne et juive, cette étape intervient lorsque la communauté est déjà suffisamment affaiblie numériquement par les conversions pour renoncer à l'hégémonie de la langue liturgique préislamique, qui joue le rôle d'un marqueur identitaire vis-à-vis de l'Islam même quand l'arabe constitue le moyen de communication écrite et orale le plus commun. Cette étape n'est pas forcément synonyme d'une dissolution de l'identité communautaire, car l'on constate en

Orient comme en al-Andalus que les traductions chrétiennes ou juives vers l'arabe ont généralement pour but d'adapter les référents culturels de la communauté à un nouveau contexte tout en assurant leur perpétuation[80]. L'arabisation ne relève pas seulement de l'acculturation passive, elle documente aussi la construction d'identités communautaires spécifiques au sein de l'Islam. Cet aspect sera cependant exposé plus longuement dans le prochain volume de la publication des actes du séminaire.

CONCLUSION : L'ISLAMISATION COMME PROCESSUS D'ÉCRITURE ET DE MÉMOIRE

47 Le champ ouvert par l'étude de l'islamisation est certes très vaste, mais néanmoins fertile dans la mesure où il favorise une approche comparatiste en rétablissant des liens entre l'Islam et les sociétés qui l'ont précédé, dont certains traits perdurent et se transforment après la conquête. La question centrale n'est pas d'évaluer le poids respectif de la « rupture » ou de la « continuité », mais d'analyser la formation de l'Islam de la même manière que l'on peut approcher tout phénomène d'acculturation ou de diffusion d'une culture impériale, à l'instar de la romanisation dans l'Antiquité. Comparatisme également dans la mesure où les sociétés de l'Occident musulman se mesurent et se configurent à l'aune de normes préalablement définies en Orient.

48 L'islamisation peut donc se définir comme l'ensemble des processus de transition et de transformation qui caractérisent la mise en place progressive d'une nouvelle normativité définie comme islamique au cœur même des espaces recouverts par les conquêtes. En tant que processus politique, l'islamisation va donc de pair avec l'établissement de la domination de nouvelles élites, la mise en place d'une administration et d'une fiscalité nouvelles. Ce changement, qui se produit dans le sillage des conquêtes, entraîne de nouvelles répartitions des terres et des impôts, donc un remodelage foncier et fiscal. L'intégration des régions dans un cadre impérial provoque d'autres mutations dans la répartition des pôles économiques et des réseaux d'échanges. L'islamisation est également marquée par d'importants flux migratoires, principalement sous la forme de l'installation de communautés arabes et berbères s'identifiant à un modèle de référence tribale, mais aussi sous la forme de migrations politiques (l'afflux de la clientèle omeyyade en al-Andalus après 756), religieuses (la pénétration du kharijisme au Maghreb) et savantes (le *brain drain* exercé par ʿAbd al-Raḥmān II puis par le califat de Cordoue, entre

autres). Parallèlement à ce mouvement d'arabisation – au sens premier du terme – ou de berbérisation (en al-Andalus), l'islam, religion des conquérants, accueille très vite en son sein des convertis, « clients » contractuels mais surtout notables locaux puis populations diverses dont le passage à l'islam est souvent présenté comme un acte individuel mais qui répond très certainement aussi à des logiques collectives. L'islamisation se définit donc comme une série de paliers qui rendent la nouvelle religion majoritaire puis prépondérante au sein des sociétés considérées. La conversion n'est cependant que l'un des aspects de cette islamisation religieuse, scandée d'abord par la confrontation avec les deux monothéismes concurrents, principalement le christianisme, par la propagation de l'islam par le vecteur des nouvelles élites, par son investissement de l'espace urbain ou des lieux de sainteté plus anciens, puis par sa pénétration dans les campagnes et dans les zones les plus reculées. L'islamisation apparaît alors comme un processus d'appropriation locale de l'islam, par l'élaboration d'identités locales islamiques, ancrées sur une région, un peuple ou une dynastie. Or cette revendication ne se réalise vraiment que dans le récit, ce qui implique que tout processus d'islamisation est aussi un processus d'écriture et de mémoire.

49 Quant à l'arabisation, elle accompagne ces différents processus. On peut lui donner des sens divers : ethnique et démographique, linguistique, mais aussi plus largement culturel dans la mesure où l'islam s'est identifié, a été identifié aux Arabes. Langue de la Révélation, beaucoup plus investie d'une sacralité que le latin, le syriaque, le grec ou le copte qui jouèrent essentiellement le rôle d'emblèmes identitaires au sein des communautés chrétiennes, l'arabe s'impose d'abord dans l'administration et dans les inscriptions officielles, avant de devenir le vecteur commun aux différentes composantes d'une société déjà islamique. Enfin, son usage se répand dans les campagnes, apparaissant aussi bien dans des écrits plus spontanés comme les graffitis que dans des usages oraux et vernaculaires que les sources ne retransmettent cependant que très imparfaitement.

Notes

1. I. Goldziher, *Muhammedanische Studien*, Hildesheim-Zürich-New York, 2004 (1re éd. Halle, 1889-1890) ; trad. française par L.Bercher, *Études sur la tradition islamique extraites du Tome II des muhammedanische Studien*, Paris, 1984.

2. A.-L. de Prémare, *Les fondations de l'Islam : entre écriture et histoire*, Paris, 2002.

3. Notamment l'ouvrage classique de P.Brown, *The World of Late Antiquity from Marcus Aurelius to Muhammad*, Londres, 1971, qui voit dans l'Islam impérial non seulement un prolongement de l'Antiquité tardive, mais une synthèse magistrale des cultures antérieures.

4. Si ce n'est l'ouvrage déjà cité d'Alfred-Louis de Prémare, aucune synthèse historique en langue française ne prend en compte les avancées et les questionnements de la recherche anglosaxonne. Il est significatif de constater que, faute de remplaçant, l'ouvrage très daté de R.Mantran, spécialiste de l'Empire ottoman, connaît sa 5e éd. dans la coll. Nouvelle Clio : R.Mantran, *L'expansion musulmane, VIIe-XIe siècles*, Paris, 1969. Peu de thèses doctorales portent sur les premiers temps de l'Islam, mais il faut relever celles de C.Jalabert, *Hommes et lieux dans l'islamisation de l'espace syrien (Ier/VIIe-VIIIe/XIIIe siècles)*, sous la dir. de F.Micheau, université Paris1, 2004, et de A.Borrut, *Entre mémoire et pouvoir : l'espace syrien sous les derniers Omeyyades et les premiers Abbassides (v. 72-193/692-809)*, sous la dir. de Ch.Picard, université Paris1, 2007 (Leyde, 2011). Sur la naissance de l'historiographie arabe, on lira aussi A.Cheddadi, *Les Arabes et l'appropriation de l'histoire. Émergence et premiers développements de l'historiographie musulmane jusqu'au IIe-VIIIe siècle*, Arles, 2004.

5. Citons la remise à jour de F. Déroche, *Le Coran*, Paris, 2005, ou les recherches actuelles de G.Gobillot sur les rapports entre Coran et pensée patristique : « Les Pères de l'Église et la pensée de l'islam », *L'Orient chrétien dans l'empire musulman. Hommage au professeur Gérard Troupeau*, éd. G.Gobillot, Paris, 2005, p.59-90.

6. M.Cook, P.Crone, *Hagarism. The Making of the Islamic World*, Cambridge, 1977, p.104 : *Islam could naturalise only by denaturing. Whether the foreign goods were accepted or rejected, the Muslims acknowledged only one legitimate source of their cultural and religious ideals : the Arabia of their Prophet.*

7. J.Wansbrough, *The Sectarian Milieu : Content and Composition of Islamic Salvation History*, New York-Oxford, 1978.

8. G.D. Newby, *The Making of the Last Prophet : A Reconstruction of the Earliest Biography of Muhammad*, Columbia, 1989 ; U.Rubin, *The Eye of the Beholder. The Life of Muhammad as Viewed by the Early Muslims*, Princeton, 1995 ; F.Donner, *Narratives of Islamic Origins : The Beginnings of Islamic Historical Writing, Princeton, 1998 ; G.Schoeler, Écrire et transmettre dans les débuts de l'Islam*, Paris, 2002 ; H.Motzki, *The Origins of Islamic Jurisprudence. Meccan Fiqh before the Classical Schools*, Leyde, 2002 ; Id., *Hadith : Origins and Developments*, Aldershot, 2004 ; A.Görke, G.Schoeler, « Reconstructing the Earliest *sīra* texts : the Hiğra in the corpus of 'Urwa b.al-Zubayr », *Der Islam*82/2, 2005, p.209-220 ; Borrut, *Entre mémoire et pouvoir,op. cit.*

9. A.-M. Eddé, F. Micheau, Ch. Picard, *Communautés chrétiennes en pays d'islam : du début du VIIe au milieu du XIe siècle*, Paris, 1997. ; R. G. Hoyland, *Seeing Islam as Others Saw It : a Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam*, Princeton, 1997.

10. Ainsi pour la mise en perspective de la Vulgate coranique avec les traditions religieuses de langue syriaque dans Ch. Luxenberg, *Die Syro-Aramäische Lesart des Koran : Ein Beitrag zur Entschlüsselung der Koransprache*, Berlin, 2004. Cet ouvrage n'a pas encore reçu de réponse systématique.

11. C. Cahen, « Histoire économique et islamologie. Le problème préjudiciel de l'adaptation entre les autochtones et l'islam », *Correspondance d'Orient*,.5, 1961, p. 197-215, rééd. Id., *Les peuples musulmans dans l'histoire médiévale*, Damas, 1977, p. 169-188. ; éd. M. Gervers, R. J. Bikhazi, *Conversion and Continuity. Indigenous Christian Communities in Islamic Lands, Eighth to Eighteenth Centuries*, Toronto, 1990 ; Ch. Décobert, « Sur l'arabisation et l'islamisation de l'Égypte médiévale », *Itinéraires d'Égypte. Mélanges offerts à Maurice Martin*, Le.Caire, 1992, p. 273-300 ; R. Schick, *The Christian Communities of Palestine from Byzantine to Islamic Rule. A Historical and Archaelogical Study*, Princeton, 1995 ; S. Griffith, *The Beginnings of Christian Theology in Arabic*, Aldershot, 2002 ; éd. D. Thomas, *Christians at the Heart of Islamic Rule : Church Life and Scholarship in 'Abbasid Iraq*, Leyde-Londres, 2003 ; Jalabert, *Hommes et lieux,op. cit* ; éd. J. J. Van Ginkel *et alii, Redefining Christian Identity. Cultural Interaction in the Middle East since the Rise of Islam*, Louvain, 2005.

12. D. Cook, *Studies in Muslim Apocalyptic*, Princeton, 2002 ; éd. G. Hawting, *The Development of Islamic Ritual*, Hants, Aldershot, 2004.

13. Signalons par exemple la thèse récente de Benjamin Jokisch, pour qui la codification du droit sous Harun al-Rashid puisa très largement dans la tradition juridique byzantine : B. Jokisch, *Islamic Imperial Law : Harun-al-Rashid's Codification Project*, Berlin-New York, 2007.

14. O. Grabar, *Le Dôme du Rocher : joyau de Jérusalem*, Paris, 1997 ; G. Fowden, *Qusayr 'Amra : Art and the Umayyad Elite in Late Antique Syria*, Berkeley-Los Angeles-Londres, 2004 ; O. Grabar, *Constructing the Study of Islamic Art*, vol. 1, *Early Islamic Art, 650-1100*, Hampshire, 2005.

15. G. von Grunebaum, « Le problème de l'influence culturelle », Id., *L'identité culturelle de l'Islam*, Paris, 1973, p. 1-18.

16. P. Crone, *Slaves on Horses : The Evolution of the Islamic Polity*, Cambridge, 1980.

17. A. Cameron, L. I. Conrad, *The Byzantine and Early Islamic Near East*, Princeton, 3 vol., 1992-1995. L'étude des sociétés arabes préislamiques constitue aussi un enjeu majeur pour comprendre l'Islam : voir à cet égard Y. Nevo, « Towards a Prehistory of Islam », *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 17, 1994, p. 108-141 ; de Prémare, *Les fondations de l'Islam, op. cit.*

18. On citera cependant E. Savage, *A Gateway to Hell, a Gateway to Paradise : the North African Response to the Arab Conquest*, Princeton, 1996, et éd. M. Fierro, M. Marín, J. Samsó, *The Formation of al-Andalus*, Aldershot, 2.vol., 1998.

19. Nous publions dans ce volume les contributions de la première année (2006-2007) du séminaire « Islam médiéval d'Occident ». Organisateurs : Cyrille Aillet (université Lyon.2), Sophie Gilotte (IHH, CSIC), Annliese Nef (université Paris.4), Christophe Picard (université Paris.1), Dominique Valérian (université Lyon 2), Jean-Pierre Van Staëvel (université Paris.4), Élise Voguet (université

Toulouse.2), avec le soutien du Colegio de España, du Departamento de Filología du CSIC (Madrid), du CIHAM-UMR.5648 et du laboratoire Islam médiéval de l'UMR.8167.

20. Pour al-Andalus, J.-P. Molénat, « Sur le rôle des Almohades dans la fin du christianisme local au Maghreb et en al-Andalus », *Al-Qanṭara*,.18, 1997, p. 389-413 ; Id., « La fin des chrétiens arabisés d'al-Andalus. Mozarabes de Tolède et du Gharb au XIIe siècle », *¿ Existe una identidad mozárabe ? Historia, lengua y cultura de los cristianos de al-Andalus (siglos IX-XII)*, éd. C. Aillet, M. Penelas, Ph. Roisse, Madrid, 2008 (Collection de la Casa de Velázquez, 101), p. 287-298. Pour le Maghreb, on se reportera aux contributions de Dominique Valérian et d'Allaoua Amara dans le présent volume.

21. Exception faite de l'historiographie ibadite, dont le point de départ remonte au IXe siècle.

22. P. Chalmeta, « Le passage à l'Islam dans al-Andalus au Xe siècle », *Actas del XII congreso de la UEAI (Málaga 1984)*, Madrid, 1986, p. 161-183.

23. Voir éd. M. García-Arenal, *Conversions islamiques. Identités religieuses en Islam méditerranéen*, Paris, 2001. En particulier G. Calasso, « Récits de conversion, zèle dévotionnel et instruction religieuse dans les biographies des "gens de Basra" du *Kitāb al-Tabaqāt* d'Ibn Sa'd », p. 19-47.

24. P. Crone, « Post colonialism in Tenth-Century Islam », *Der Islam*,.83/1, 2006, p. 2-38.

25. M. Acién Almansa, *Entre el feudalismo y el Islam. 'Umar b. Ḥafṣūn en los historiadores, en las fuentes y en la historia*, Jaén, 1994 ; D. Oliver Pérez, « Una nueva interpretación de "Árabe", "Muladí" y "Mawla" como voces representatives de grupos sociales », *Proyección histórica de España en sus tres culturas*, Valladolid, 1993, p. 143-155 ; M. Fierro, « Cuatro preguntas en torno a Ibn Ḥafṣūn », *Al-Qanṭara*.16, 1995, p. 220-257 ; Ead., « Mawāli and Muwalladūn in al-Andalus (second/eighth-fourth/tenth centuries) », *Patronate and Patronage in Early and Classical Islam,* éd. M. Bernards, J. Nawas, Leyde, 2005, p. 195-245.

26. M. Talbi, « Le christianisme maghrébin de la conquête musulmane à sa disparition : une tentative d'explication », *Conversion and Continuity, op. cit.*, p. 313-351 ; Id., « La conversion des Berbères au kharijisme ibādito-sufrite et la nouvelle carte politique du Maghreb au IIe/VIIIe siècle », Id., *Études d'histoire ifriqiyenne et de civilisation musulmane médiévale*, Tunis, 1982, p. 13-80.

27. *Akhbār majmū'a fī fath al-Andalus*, éd. D. E. Lafuente y Alcántara, Madrid, 1867, p. 19-20 ; Ibn al-Qūtiyya, *Ta'rīkh iftitāh al-Andalus*, éd. J. Ribera, *Historia de la conquista de España de Abnelcotia el Cordobés*, Madrid, 1926, p. 11.

28. *Akhbār majmū'a, op. cit.*, p. 61-62.

29. D. Urvoy, « Les aspects symboliques du vocable "mozarabe". Essai de réinterprétation », *Studia islamica*,.78, 1993, p. 117-153 ; C. Aillet, *Les « Mozarabes » : christianisme et arabisation en al-Andalus (IXe-XIIe siècles)*, thèse doctorale sous la direction de G. Martinez-Gros, Paris, 2005.

30. Bernards, Nawas (éd.), *Patronate and Patronage, op. cit.* ; P. Crone, *« walā' », Encyclopédie de l'Islam², s.v.*

31. *Revue générale des sciences*,.4, 1903, p. 202.

32. Ainsi G. C. Anawati, « Factors and effects of arabization and islamization in Medieval Egypt and Syria », *Islam and Cultural Change in the Middle Ages*, éd. S. Vryonis, Wiesbaden, 1975, p. 17-42.

33. Ch. E. Dufourcq, « Berbérie et Ibérie médiévales : un problème de rupture », *Revue historique*,.240, 1968, p. 293-324.

34. Les trois grands historiens à l'origine de cette naturalisation de l'Islam d'al-Andalus sont, par ordre chronologique : J.-A. Conde, *Historia de la Dominación de los Árabes en España, sacada de varios manuscritos y memorias arábigas*, Paris, 1840 ; R. Dozy, *Histoire des musulmans d'Espagne*, Leyde, 1861, 4.vol. ; É. Lévi-Provençal, *Histoire de l'Espagne musulmane*, 3 vol., Paris, 1950-1953 (rééd. 1999). Voir aussi G. Martinez-Gros, « "Arabe", "Espagnol", "Andalou" dans l'*Histoire des musulmans d'Espagne* de Reinhardt Dozy », *Studia Islamica*, 92, 2001, p. 113-126.

35. F. J. Simonet, *Historia de los mozárabes en España*, Madrid, 1897-1903, rééd. Amsterdam, 1967 ; Id., *Glosario de voces ibéricas y latinas usadas entre los mozárabes, precedido de un estudio sobre el dialecto hispano-mozárabe*, Madrid, 1888, rééd. Madrid, 1982.

36. Cl. Sánchez Albornoz, *España, un enigma histórico*, Buenos Aires, 1958, t. I, p. 189.

37. Voir entre autres P. Guichard, *Structures sociales « orientales » et « occidentales » dans l'Espagne musulmane*, Paris-La Haye, 1977 ; R. Collins, *The Arab Conquest of Spain (710-797)*, Oxford, 1989 ; P. Chalmeta, *Invasión e islamización : la sumisión de Hispania y la formación de al-Andalus*, Madrid, 1994.

38. L. Peñarroja Torrejón, *Cristianos bajo el Islam, los mozárabes hasta la reconquista de Valencia*, Madrid, 1993 ; voir sa critique par P. Guichard, « Les Mozarabes de Valence et d'al-Andalus entre l'histoire et le mythe », *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*,.40, 1985, p. 17-27.

39. Chalmeta, *Invasión e islamización, op. cit.*, À l'inverse, certains historiens insistent encore de manière excessive sur les phénomènes de continuité avec l'époque wisigothique : J. Vallvé, *Nuevas ideas sobre la conquista árabe de España. Toponimia y onomástica. Discurso leído en el acto de su recepción pública*, Madrid, 1989.

40. M. de Epalza, « La islamización de al-Andalus : mozárabes y neo-mozárabes », *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islamicos en Madrid*,.23, 1985-1986, p. 171-179 ; Id., « Les mozarabes, état de la question », *Revue du monde musulman et de la Méditerranée*,.63-64, 1992, p. 39-50 ; Id., « Note de sociologie religieuse médiévale : la disparition du christianisme au Maghreb et en al-Andalus », *Mélanges Mohamed Talbi*, Tunis, 1993, p. 69-79 ; Id., « Falta de obispos y conversión al Islam de los cristianos de al-Andalus », *Al-Qanṭara*,.15, 1994, p. 385-400.

41. Aillet, *Les « Mozarabes » : christianisme et arabisation en al-Andalus, op. cit* ; éd. Aillet, Penelas, Roisse, *¿ Existe una identidad mozárabe?, op. cit* ; P. S. Van Koningsveld, « Christian arabic literature from Medieval Spain. : an attempt at periodization », *Christian Arabic Apologetics during the Abbasid Period (750-1258)*, éd. S. K. Samir, J. S. Nielsen, Leyde, 1994, p. 203-224. Parmi les sources qui en témoignent : M.-Th. Urvoy, *Le psautier mozarabe de Hafs le*

Goth, Toulouse, 1994 ; Ph. Roisse, « Los Evangelios traducidos del latín al árabe por Isḥāq b. Balašq al-Qurṭubī en 946.d.C. », *Estudios árabes dedicados a D. Luis Seco de Lucena (en el XXV aniversario de su muerte), al-Mudun* 3, 1999, p. 147-164 ; éd. M. Penelas, *Kitāb Hurūšiyūš*, Madrid, 2001.

42. Voir *supra*, note 25.

43. Trois œuvres d'Ibn Habib (m. c. 853) ont été éditées, en particulier le *Kitāb at-Tā'rīkh*, éd. et trad. J. Aguadé, Madrid, 1991 (Fuentes arábigo-hispanas, 1). Voir aussi les études sur al-'Utbi (m. c. 855) : A. Fernández Félix, M. Fierro, « Cristianos y conversos al Islam en al-Andalus. Una aproximación al proceso de islamización a través de una fuente legal andalusí del s. III/IX », *Visigodos y Omeyas. Un debate entre la antigüedad tardía y la Alta Edad Media*, Madrid, 2000 (*Anejos de Arqueología de España*,.23), p. 415-427 ; A. Fernández Félix, *Cuestiones legales del Islam temprano : la 'Utbiyya y el proceso de formación de la sociedad islámica andalusí*, Madrid, 2003.

44. Guichard, *Structures sociales, op. cit.*, Voir aussi H. de Felipe, *Identidad y onomástica de los Beréberes de al-Andalus,* Madrid, 1997.

45. G. Martinez-Gros, « Comment écrire l'histoire de l'Andalus. ? Réponse à Pierre Guichard », *Arabica*,.47, 2000, p. 261-273.

46. G. Martinez-Gros, *L'idéologie omeyyade. La construction de la légitimité du califat de Cordoue, xe-xie siècles*, Madrid, 1992 ; Id., *Identité andalouse*, Arles, 1997.

47. Voir la mise au point récente de E. Manzano Moreno, *Conquistadores, emires y califas. Los Omeyas y la formación de al-Andalus*, Madrid, 2006.

48. Y. Modéran, *Les Maures et l'Afrique romaine (ive-viie siècle)*, Rome, 2003.

49. Sans partager les mêmes hypothèses, Pierre Guichard avance aussi l'hypothèse d'une certaine symbiose entre sociétés berbères et arabes autour du modèle tribal « oriental », dans ses *Structures sociales, op. cit.*

50. É.-F. Gautier, *L'islamisation de l'Afrique du Nord : les siècles obscurs du Maghreb*, Paris, 1927 ; G. Marçais, *La Berbérie musulmane et l'Orient au Moyen Âge*, Paris, 1946. Pour une mise au point récente sur cette question et un aperçu des débats : J.-Cl. Garcin *et alii, États, sociétés et cultures du monde musulman médiéval, xe-xve siècle*, t. I, Paris, 1995, p. 102-106, t. II, Paris, 2000, p. 123-124.

51. Modéran, *Les Maures et l'Afrique romaine, op. cit.*

52. A. Siraj, *L'image de la Tingitane : l'historiographie arabe médiévale et l'Antiquité nord-africaine*, Rome, 1995 (Collection de l'École française de Rome,.209).

53. F. Bahri, « Des conversions, des hommes et des biens en Ifrīqiyya musulmane : le cas des '*ağam* », *Africa*,.16-17, 1998-1999, p. 129-163.

54. Chalmeta, *Invasión e islamización, op. cit* ; H. Bresc, « La genèse du Latifondo », Id., *Un monde méditerranéen. Économie et société en Sicile, 1300-1450, Rome*, 1986 (Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome,.262), vol. I, p. 7-21.

55. M. Talbi, « Droit et économie en Ifriqiya au IIIe/IXe siècle. Le paysage agricole et le rôle des esclaves dans l'économie du pays », *The Islamic Middle East, 700-1900, Studies in Economic and Social History*, éd. A. L. Udovitch, Princeton,

1981, p. 209-249, rééd. Id., *Études d'histoire ifriqiyenne et de civilisation musulmane médiévale*, Tunis, 1982, p. 185-230 ; Bahri, « Des conversions, des hommes et des biens », art. cité.

56. R. W. Bulliet, *Conversion to Islam in the Medieval Period. A Essay in Quantitative History*, Cambridge (Mass.), Londres, 1979.

57. J. M. Fiey, « Conversions à l'islam de juifs et de chrétiens sous les Abbasides d'après les sources arabes et syriaques », *17e Congrès des Sciences historiques*, II, *Section chronologique. Méthodologie : la biographie historique*, Madrid, 1992, p. 585-594.

58. D. C. Dennett, *Conversion and the Poll Tax in Early Islam*, Cambridge, 1950 ; F. Lokkegaard, *Islamic Taxation in the Classic Period*, Ann Arbor, Michigan, 1950, rééd. 1983.

59. Voir par exemple Eddé, Micheau, Picard, *Communautés chrétiennes en pays d'Islam, op. cit.*, p. 166-168.

60. Cl. Cahen, « Fiscalité, propriété, antagonismes sociaux en Haute-Mésopotamie au temps des premiers Abbasides », *Arabica*,.1, 1954, p. 136-152 ; Id., « Histoire économico-sociale et islamologie », art. cité, p. 169-188.

61. Acién Almansa, *Entre el feudalismo y el Islam, op. cit* ; Aillet, *Les « Mozarabes » : christianisme et arabisation en al-Andalus, op. cit.*

62. V. Lagardère, « Communautés mozarabes et pouvoir almoravide en 519 H./1125 en al-Andalus », *Studia islamica*,.67, 1988, p. 98-118.

63. Griffith, *The Beginnings of Christian Theology in Arabic, op. cit* ; éd. Thomas, *Christians at the Heart of Islamic Rule, op. cit.*

64. Décobert, « Sur l'arabisation et l'islamisation de l'Égypte médiévale », art. cité ; J. A. Coope, *The Martyrs of Cordoba. Community and Family Conflict in an Age of Mass Conversion*, Lincoln et Londres, 1995.

65. Grabar, *Le Dôme du Rocher, op. cit.*

66. A. Papaconstantinou, « Confrontation, interaction, and the formation of the Early Islamic *Oikoumene* », *Revue des études byzantines*,.63, 2005, p. 167-181.

67. Coope, *The Martyrs of Cordoba, op. cit.* ; Fernández Félix, Fierro, « Cristianos y conversos al Islam », art. cité ; Fernández Félix, *Cuestiones legales del Islam temprano, op. cit ;* C. Aillet, « Frontière religieuse et catégorisation sociale des convertis en al-Andalus (IIe-IVe/VIIIe-Xe siècles) », *Annales islamologiques*,.42, 2008, p. 1-28.

68. Acién Almansa, *Entre el feudalismo y el Islam, op. cit* ; Fierro, « Cuatro preguntas en torno a Ibn Ḥafṣūn », art. cité.

69. A. Cañada Juste, *Los Banu Qasi (714-924)*, Pampelune, 1980.

70. Voir aussi M. Fierro, « *Los mawali* de ʻAbd al-Rahmān », *Al-Qanṭara*,.20, 1999, p. 65-97.

71. C. Ominus, « Les mawālī en Égypte dans la documentation papyrologique, Ie-IVe s. H. », *Annales islamologiques*,.39, 2005, p. 81-107.

72. Éd. Aillet, Penelas, Roisse, *¿ Existe una identidad mozárabe?, op. cit* ; E. Alfonso, *Islamic Culture through Jewish Eyes. Al-Andalus from the Tenth to*

Twelfth Century, Londres-New York, 2008 (Routledge Studies in Middle Eastern Literatures,.20).

73. M. Morony, « The age of conversions. A reassessment », *Conversion and Continuity*, éd. Gervers, Bikhazi, *op. cit.*, p. 135-150 ; M. Penelas, « Some remarks on conversion to islam in al-Andalus », *Al-Qanṭara*,.23/1, 2002, p. 193-200.

74. C. Jalabert, *Hommes et lieux dans l'islamisation de l'espace syrien, op. cit.*

75. R. W. Bulliet, *The Patricians of Nishapur. A Study in Medieval Islamic Social History*, Cambridge (Mass.), 1972 ; Jalabert, *Hommes et lieux dans l'islamisation de l'espace syrien, op. cit* ; M. Fierro, M. Marín, « La islamización de las ciudades andalusíes a través de sus ulemas (s. II/VIII-comienzos s. IV/X) », *Genèse de la ville islamique en al-Andalus et au Maghreb occidental*, éd. P. Cressier, M. García Arenal, Madrid, 1998, p. 65-97.

76. Fernández Félix, Fierro, « Cristianos y conversos al Islam en al-Andalus », art. cité ; Fernández Félix, *Cuestiones legales del Islam temprano, op. cit.*

77. Savage, *A Gateway to Hell, op. cit.*

78. Talbi, « La conversion des Berbères », art. cité.

79. Martinez-Gros, *L'idéologie omeyyade, op. cit.* ; J. Safran, *The Second Umayyad Caliphate : The Articulation of Legitimacy in al-Andalus*, Cambridge (Mass.), 2001.

80. Éd. Aillet, Penelas, Roisse, *¿ Existe una identidad mozárabe?, op. cit. ;* Alfonso, *Islamic Culture through Jewish Eye, op. cit.*

Auteur

Cyrille Aillet

Référence électronique du chapitre

AILLET, Cyrille. *Islamisation et arabisation dans le monde musulman médiéval : une introduction au cas de l'Occident musulman (VIIe-XIIe siècle)* In : *Islamisation et arabisation de l'Occident musulman médiéval (VIIe-XIIe siècle)* [en ligne]. Paris : Éditions de la Sorbonne, 2011 (généré le 10 août 2019). Disponible sur Internet : <http://books.openedition.org/psorbonne/2502>. ISBN : 9782859448738. DOI : 10.4000/books.psorbonne.2502.

Référence électronique du livre

VALÉRIAN, Dominique (dir.). *Islamisation et arabisation de l'Occident musulman médiéval (VIIe-XIIe siècle)*. Nouvelle édition [en ligne]. Paris : Éditions de la Sorbonne, 2011 (généré le 10 août 2019). Disponible sur Internet : <http://books.openedition.org/psorbonne/2498>. ISBN : 9782859448738. DOI : 10.4000/books.psorbonne.2498.
Compatible avec Zotero

Islamisation et arabisation de l'Occident musulman médiéval (VIIe-XIIe siècle)

Ce livre est cité par

Lower, Michael. (2014) The Papacy and Christian Mercenaries of Thirteenth-Century North Africa. *Speculum*, 89. DOI: 10.1017/S0038713414000761

(2012) Books Received for Review. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 75. DOI: 10.1017/S0041977X12000523



Éditions de la Sorbonne

Islamisation et arabisation de l'Occident musulman médiéval (VIIe-XIIe siècle) | Dominique Valérian

Islamisation et arabisation de l'Occident musulman médiéval (VIIe-XIIe siècle) : le contexte documentaire

Christophe Picard

p. 35-61

Texte intégral

1 En partant du célèbre axiome de Pierre Nora selon lequel « les lieux de mémoire ne sont pas ce dont on se souvient, mais là où la mémoire travaille ; non la tradition elle-même, mais son laboratoire[1] », on peut considérer l'islamisation et l'arabisation – terminologie inventée par l'historiographie moderne – de l'Occident musulman d'abord sous l'angle de la fabrique d'une *memoria* arabe et islamique dans les territoires de conquête. Les sources arabes indiquent que ce processus est amorcé dès l'arrivée des troupes arabes. L'écrit et l'ensemble du matériel archéologique – l'architecture, la monnaie, la céramique, etc. – constituent les deux champs principaux de l'expression de cette mémoire. Ces supports forment deux domaines complémentaires de l'étude de l'islamisation et de l'arabisation, mais chacun d'entre eux pose des problèmes spécifiques. En guise de présentation de la documentation écrite, mobilisée dans l'ensemble des communications qui forment ce volume, nous voudrions aborder quelques-unes des questions que pose à l'historien la lecture de la littérature arabe se rapportant aux premiers siècles de l'Islam, période cruciale de ce processus complexe.

UN CONTEXTE HISTORIOGRAPHIQUE COMPLEXE

2 Nul n'ignore que la conquête de la Méditerranée africaine, ibérique et sicilienne a en effet marqué un changement majeur et durable de l'histoire des populations de ces trois régions, à partir du milieu du VIIe siècle : à long terme, la manifestation la plus évidente de ce bouleversement fut l'arabisation et l'islamisation progressive des régions conquises ; mais si le résultat est un fait acquis[2], les modalités de cette mutation lente restent largement à découvrir. L'une des raisons de cette difficulté tient à la disponibilité des documents, en particulier pour les VIIIe et IXe siècles : si les écrits arabes produits en ce temps ont été nombreux, ils ont, peu ou prou, tous disparu. C'est donc à partir de sources postérieures et, pour les premiers temps, des témoignages souvent d'origine externe, que l'on doit repérer les traces de l'évolution des sociétés du Maghreb, d'al-Andalus et de la Sicile sous domination musulmane. Comme le souligne Cyrille Aillet dans sa présentation de l'historiographie, le traitement des sources par les historiens contemporains a également pesé lourd sur la manière d'aborder l'émergence de l'Islam et de l'arabisme en Occident.

3 Dans le contexte bien connu de l'historiographie des XIXe et XXe siècles, une quantité remarquable de sources ont été éditées et ont permis à plusieurs générations d'historiens de dresser un cadre historique solide. De même, une documentation de première main a pu être mise au jour récemment, comme les lettres de l'époque almoravide et surtout almohade[3] mais, comme la chronographie en arabe, elle apparaît à une période bien postérieure aux premiers siècles de l'Islam, au mieux au XIIe siècle. Parfois, comme dans le cas de la Sicile et d'al-Andalus, les documents chrétiens offrent à l'historien de l'Islam les outils d'une connaissance plus approfondie des sociétés de l'Islam, mais là encore seulement durant les siècles de l'avancée latine et au-delà[4]. Aujourd'hui, seule l'archéologie permet de mettre véritablement à notre disposition de nouveaux matériaux contemporains des quatre premiers siècles de l'Islam. Toutefois, l'étude des textes demeure une étape essentielle de l'approche des premiers siècles de l'Islam, d'autant que le renouvellement de leur interprétation ouvre la voie à une exploitation plus fructueuse des informations qu'ils contiennent.

4 À ce jour, notre appréhension de l'évolution de ces régions repose encore sur les grandes compositions d'Évariste Lévi-Provençal sur al-Andalus, de Mohamed Talbi sur l'Ifrīqiya et bien d'autres fresques de grande qualité, dans la mouvance de l'école des *Annales*[5]. Quelle que soit la qualité de cette production, elle demeure attachée à une période de l'historiographie de l'Islam qui privilégiait une lecture objective des textes aux dépens d'une approche critique et contextualisée de chroniques tardives. Comme l'ont montré, depuis quelques années, de très nombreuses études sur la littérature arabe médiévale, un tel rapport aux sources a longtemps masqué les problèmes que pose l'usage d'informations sur la formation de l'espace islamique médiéval, sans une historicisation préalable de la chronographie arabo-musulmane : le moment de son écriture, le milieu dans lequel elle s'est constituée, le contexte de la conservation ou de la disparition des écrits, entre autres paramètres, sont désormais des données essentielles de toute reconstruction de l'écriture historique des premiers siècles de l'Islam[6]. C'est d'Orient qu'est venu le renouveau, grâce à une approche historique adaptée aux particularités de la documentation concernant les premiers siècles de l'Islam. Les historiens, anglo-saxons surtout, du Proche-Orient aux premiers siècles de l'Islam ont constitué une grille de lecture des œuvres disparues, reprises comme sources par les historiens arabo-musulmans de l'époque du califat abbasside. Elle restitue un cadre de plus en plus précis pour l'utilisation de la production en arabe,

permettant une approche plus satisfaisante des deux premiers siècles de l'hégire. Sans souscrire au radicalisme des tenants du *Linguistic turn* qui considèrent que l'absence de sources contemporaines empêche de traiter l'histoire des deux premiers siècles de l'Islam[7], la disparition des écrits arabes, hormis le Coran, de ces premiers moments islamiques et la rareté des documents de première main, même en Égypte pourtant favorisée par la conservation des papyri, posent de sérieux problèmes à l'historien qui travaille sur les processus d'arabisation et d'islamisation. Toutefois, les travaux des historiens de l'Orient musulman, très réservés envers les positions de ceux qu'ils ont qualifiés de « sceptiques », ont largement contribué à mettre au point une méthode d'approche critique de ces sources et à donner une nouvelle impulsion à l'histoire des débuts de l'Islam, tout en s'appuyant toujours plus sur les progrès de l'information fournie par les archéologues[8].

5 Dans le contexte historiographique de l'Islam médiéval d'Occident, Gabriel Martinez-Gros, adoptant une démarche similaire à celle de ses confrères spécialistes de l'Orient, a montré que l'histoire des premiers temps de l'Islam andalou reflétait, en réalité, le discours imposé par les historiographes du califat omeyyade et leurs choix idéologiques, restitution relayée par les chroniqueurs du XIe siècle comme Ibn Ḥayyān, après la désagrégation du califat omeyyade[9]. En effet, tous les documents, ou presque, de l'époque émirale ont disparu, nous privant d'un regard contemporain sur les événements des VIIIe et IXe siècles. Comme l'a montré Mohamed Talbi, mais sans en tirer les mêmes conséquences méthodologiques, la situation de l'historiographie en langue arabe concernant l'Ifrīqiya est comparable à celle d'al-Andalus, son histoire étant accessible uniquement dans des textes composés bien postérieurement et qui gardent la marque de leurs commanditaires. Par exemple, même si tous les historiens de l'Ifrīqiya médiévale accordent une place essentielle à la chronique d'al-Raqiq (m. après 1027-1028), connue sous le titre de *L'histoire d'Ifrīqiya et du Maghreb*, seuls les passages de son œuvre retrouvés chez les auteurs tardifs, tel Ibn 'Iḏārī[10], nous donnent accès à l'histoire de premiers siècles de l'Ifrīqiya.

6 Notre perception de l'islamisation et l'arabisation des premiers temps de l'Islam est donc le résultat des « filtres » successifs des écrits arabes qui émanent de milieux de lettrés dont la formation repose largement sur un substrat commun[11], au moins depuis le IXe siècle et le début de la domination d'une « culture » malikite. De nouvelles pistes historiographiques poussent à repenser la manière

d'aborder ces documents. L'une des démarches nécessaires consiste à identifier les grands foyers qui donnèrent naissance à des modèles d'écriture et à suivre la diffusion de ces derniers jusque dans l'Occident musulman :

> Plusieurs historiens, comme Georges Marçais, ont mis en avant l'ascendant de l'Orient, dans la mesure où la littérature est un facteur majeur de l'arabisation et de l'islamisation de l'Islam occidental. L'importation d'un modèle né en Orient est, à n'en pas douter, un aspect essentiel dont on trouve la trace dans la chronographie arabe d'Occident. Toutefois, la manière d'aborder les rapports Orient-Occident demeure largement à découvrir.
> L'histoire des débuts de l'Islam, rapportée par les sources arabes, vise particulièrement à fixer une mémoire islamique. Les deux dimensions de cette *memoria* que les textes font apparaître sont l'espace, entre les lieux d'origine de l'Islam et les régions conquises en Occident, et le temps qui sépare le moment du récit de celui de l'écriture. Les pouvoirs souverains qui gouvernent les régions d'Occident et les autorités juridiques malikites s'accaparent l'écrit et le support monumental. Toutefois, malgré la disparition de la plupart des textes des deux premiers siècles de l'Islam en Occident, la trace de mémoires concurrentielles a pu nous parvenir, qui démontre à la fois la complexité et la variété des processus d'islamisation et d'arabisation de l'Occident musulman.

L'ÉCRITURE MÉMORIELLE ENTRE ORIENT ET OCCIDENT : LE RÔLE DES « AUTORITÉS »

7 Comme le montre le titre même de son histoire des premiers siècles du Maghreb, *La Berbérie musulmane et l'Orient au Moyen Âge*, Georges Marçais a mis en avant, dès les premières décennies du XXe siècle, l'impact de l'influence orientale sur le processus de l'islamisation et de l'arabisation de l'Occident musulman. Cet historien, comme Évariste Lévi-Provençal ou Henri Terrasse, fait ressortir l'attachement durable des lettrés et des autorités de ces régions à l'Orient, berceau de l'Islam et source de leur légitimité. De la même façon, dans son ouvrage sur l'architecture musulmane d'Occident, les édifices et leurs décors trahissent l'origine orientale de l'inspiration des artistes et des architectes, et imposent aux regards des Maghrébins, des Andalous ou des Siciliens les canons de la nouvelle religion et de la culture qui la porte. Toujours selon

Georges Marçais, ces écrits, comme les édifices, présentent également un caractère régional, mais c'est d'Orient que vient l'inspiration initiale, et l'esprit de la nouveauté qu'apportent les conquérants et leurs descendants s'impose aux peuples de civilisations essoufflées, remplacées par l'Islam. Les deux ouvrages de Georges Marçais suivent une même logique, qui place l'Orient à la source des transformations de la société occidentale, et cette vision restera dans les esprits des historiens jusqu'à une date récente[12].

8 Ces filières littéraires et culturelles orientales ont conduit à considérer que le mouvement de l'islamisation et de l'arabisation de l'Occident, tel qu'il apparaît dans les sources, sous la plume d'auteurs issus du même moule intellectuel et spirituel, aurait nourri le Maghreb des richesses de l'intellect irakien, jusqu'au XIe siècle. Ainsi, la conquête arabe aurait fini de détruire un cadre romain et chrétien bien affaibli par la crise de la Méditerranée, expliquant les succès militaires aux dépens des Byzantins et des Wisigoths, mais aussi des Berbères. La faiblesse récurrente du christianisme au cœur du Maghreb, comme les crises d'un christianisme divisé en al-Andalus, entre Séville et Tolède, à l'occasion de la diffusion de l'hérésie adoptianiste, auraient offert à l'Islam les bases d'un succès rapide, dans la mesure où les conquérants apportaient avec eux un modèle social, fondé sur la nouvelle prophétie, convenant particulièrement bien au milieu berbère et suscitant un clientélisme très attractif. À la suite des travaux de Jean Sauvaget, Georges Marçais a trouvé dans l'« élan arabe » l'indice d'un Orient beaucoup plus vigoureux que ce qui restait de la romanité – on est là dans le schéma classique du déclin de l'Empire romain d'Occident, depuis Gibbons – et qui a réimplanté en Occident les valeurs de l'hellénisme et de la romanité conservées en Syrie et en Égypte, et reprises par l'Islam[13]. Ce modèle aurait perduré jusqu'au XIe siècle, avant les « catastrophes » hilalienne et almoravide, déjà considérées par Reinhart Dozy comme les causes d'un radicalisme islamique qui devait entraîner le Maghreb vers le déclin, à partir du XIe siècle. Cette vision imposait définitivement le sentiment d'une domination de la culture orientale sur les lettrés et les autorités d'Occident, bien que cette région se soit rapidement émancipée de la tutelle abbasside. Les souverains arabes établis à l'Ouest, exilés qurayshites ou gouverneurs d'origine orientale, qui ne peuvent tenir leur souveraineté que par délégation de pouvoir ou en promouvant d'autres courants de l'islam tel que le kharijisme, sont

les premiers à insister sur leur attachement à l'Orient, dont ils tirent leur légitimité déléguée.

9 La chronographie arabe – chroniques et géographies – impose effectivement un schéma dans lequel les capitales, fondées ou investies par les conquérants – Kairouan, Tahert, Fez, Cordoue –, deviennent les réceptacles de l'orientalisme islamique et arabe qui se diffuse ensuite le long des voies qui mènent aux capitales régionales puis aux *ḥuṣūn* et, finalement, aux villages (*qura*). Il n'est pas surprenant que le vocabulaire désignant les localités soit étroitement relié à l'organisation de la fiscalité : l'*albacar*, dans le *ḥiṣn*, désignerait un enclos de la forteresse, où le représentant du *sulṭan* venait peut-être récolter l'impôt ; le terme *qarya* reste imprécis pour évaluer la taille du « village », parce que le terme désigne avant tout une circonscription fiscale[14]. Emmanuelle Tixier a montré que le caractère répétitif de la description des paysages musulmans par les géographes occidentaux s'explique par la volonté de démontrer l'emprise d'un Islam présentant des caractéristiques communes, dans un espace hiérarchisé, voué à être islamisé et arabisé « par le haut », depuis la capitale[15].

10 Toutefois, ce sont les chroniques, consacrées au *sulṭān*, qui offrent le meilleur éclairage sur la volonté souveraine de promouvoir une société dont les fondements devaient être ceux de l'Orient abbasside. Al-Andalus omeyyade donne un bon exemple d'une progression de l'arabisation et de l'islamisation dont les références sont orientales. Selon les chroniques arabes, l'arabisation aurait gagné Cordoue seulement au milieu du IXe siècle, en la personne de Ziryab. Musicien renommé de Bagdad, qu'il est obligé de quitter, il est alors invité par 'Abd al-Ra.man.II à venir s'installer dans la capitale d'al-Andalus pour diffuser la mode et la culture orientales. Il est présenté par Évariste Lévi-Provençal comme un nouveau Pétrone qui imposa les arts de la poésie, de la musique, ou la mode vestimentaire, en faveur à Bagdad. Les émirs al-Ḥakam Ier (796-822) et 'Abd al-Raḥmān II (822-852) sont également crédités, dans les sources, de l'introduction du malikisme, pour encadrer l'exercice du droit dans la Péninsule, de préférence aux trois autres « écoles » juridiques qui se partagent alors les territoires sunnites. Le cadi andalou Yaḥya b. Yaḥyā al-Layṯī, formé en Égypte auprès des grands maîtres, qui avaient eux-mêmes gagné Médine pour écouter Malik b. Anas (m. 795), édita en al-Andalus la plus ancienne version conservée du *Kitāb al-Muwaṭṭa*', regroupant les enseignements du fondateur du malikisme, et apparaît comme le premier à avoir organisé son enseignement et sa diffusion en al-Andalus, sous la protection intéressée des émirs.

11 Ce n’est pas un hasard si les deux personnages désignés par les sources comme les promoteurs de l’islamisation et de l’arabisation en al-Andalus sont contemporains, dans la mesure où cette initiative relève de la volonté exclusive de l’émir[16]. Cette appropriation par les émirs omeyyades d’une culture orientale, en cours d’élaboration à Bagdad, signifie qu’à leurs yeux l’islamisation et l’arabisation d’al-Andalus n’auraient commencé véritablement qu’au cours du IXe siècle, à partir de Cordoue ; se pose alors la question de ce qu’il pouvait y avoir d’islamité et d’arabité avant cet avènement. L’élaboration de cette image d’une mutation tardive de la société d’al-Andalus rend difficile l’étude d’une arabisation et d’une islamisation antérieures au IXe siècle. ! Comme par une sorte de coïncidence, cette chronologie est en quelque sorte avalisée par les estimations, tirées de l’étude des anthroponymes des convertis, menée par Richard Bulliet qui considère que le Xe siècle marqua le moment où les musulmans deviennent majoritaires dans l’ensemble des régions de l’Islam[17].

12 On retrouve dans l’historiographie aghlabide un rythme à peu près équivalent, dans la mesure où les émirs ifrīqiyens, originaires de l’Irak abbasside, se présentent également comme les inventeurs de l’arabisation et de l’islamisation : Ziyādat Allāh (817-838), lorsqu’il s’approprie la construction des célèbres *ribāṭ*-s de Sousse et Monastir, pourtant édifiés dès le règne de Hārūn al-Rašīd par ses gouverneurs d’Afrique, fait agrandir la mosquée de Kairouan, fondée par ‘Uqba b. Nāfi‘, ou bien lorsqu’il lance le djihad en Sicile, capte les mérites de ses prédécesseurs, au moment même où le malikisme s’impose, par l’entremise de Saḥnūn, après un bref intermède mu‘tazilite. L’absence de chroniques et de traditions attachées à la dynastie idrisside empêche de savoir quels mérites ces princes ont pu s’attribuer. Toutefois, un indice ne trompe pas, qui montre une démarche similaire à celle des autres émirs d’Occident : al-Bakri leur attribue la fondation de beaucoup des cités du Nord et du Centre du Maroc, entre les IXe et Xe siècles. Arzila est ainsi « fondée » autour du *ribāṭ* des Berbères qui surveillaient la côte contre les incursions vikings depuis le milieu du IXe siècle, lorsque l’émir fait passer la cité sous son autorité, en un temps qui n’est pas précisé. Les fouilles à Basra, au nord du Maroc, ont permis de dégager les restes d’une ville antérieure à la cité dont les Idrissides s’attribuent la fondation[18], au moment où la ville berbère passe sous l’autorité émirale. En Ifrīqiya, les premières sources conservées datent de l’époque du califat fatimide, au pouvoir depuis 902 à Kairouan. Toutefois, l’œuvre majeure sur la période aghlabide reste *L’histoire d’Ifrīqiya et du*

Maghreb d'al-Raqīq, qui prend à son compte l'ensemble des traditions sur les périodes aghlabide et antérieure. L'ouvrage a survécu au moins jusqu'au xve siècle, sans parvenir entre nos mains, et a servi de base à l'ensemble des chroniques arabes du Moyen Âge ; une étude plus poussée de son apport dans les chroniques postérieures reste à mener[19]. Cité par Ibn ʿIḏārī, al-Raqīq a lui-même utilisé les deux principales sources historiques contemporaines de l'émirat aghlabide : celle du cadi malikite Muḥammad b. Saḥnūn (m. 870), auteur de sept volumes de vies de ses confrères (*Ṭabaqāt al-ʿUlamā*) et d'une *Histoire* (*Taʾriḫ*) en six volumes. L'autre grande chronique aghlabide fut composée par Muḥammad, fils de l'émir Ziyādat Allāh II (863-864), avant qu'il ne soit exécuté sur l'ordre d'Ibrāhīm II (875-902)[20]. Fils d'un émir ou fils du plus célèbre malikite de l'Occident musulman, les deux Muḥammad représentent bien le milieu des lettrés de l'Occident médiéval, circonscrit au cadre finalement étroit du pouvoir et de la capitale. ! En Ifrīqiya aussi, les traces d'une tradition de récits arabes remontent très haut, probablement rassemblées par les oulémas, comme en Égypte. L'étude de documents de la mosquée de Kairouan confirme la précocité des écrits de ce milieu[21].

13 Ces chaînes de transmission montrent que les traditions sont « sélectionnées[22] » par les deux autorités majeures de l'Islam occidental que sont les *fuqahā*' et les scribes au service ou proches des souverains. À partir du xe siècle, l'effort considérable des deux califats, fatimide et omeyyade, pour imposer leur propre vision de l'histoire de l'Islam constitue un moment clé de l'historiographie arabe, sous toutes ses formes. L'interventionnisme des souverains sur le processus d'écriture de l'histoire de la région, toujours selon l'esprit abbasside, semble avoir entraîné une véritable rupture historiographique, accentuée par une nouvelle organisation des fonds des fameuses bibliothèques de Cordoue, de Kairouan puis du Caire : ouvrages cultuels, exégétiques et juridiques dominent ; les œuvres historiographiques sont soigneusement sélectionnées et côtoient les ouvrages que l'on fait venir à grand prix d'Orient. L'écriture n'est pas la même selon le sujet observé. On voit bien apparaître une mutation du récit dans le *Muqtabis* d'Ibn Ḥayyān (m. 1076), où la façon de décrire les événements du ixe siècle est bien différente sur la forme et le fond, avec ceux qui se rapportent au califat. Pour cette partie, l'historien andalou s'en est remis très largement à la chronique officielle d'A.mad et ʿIsā al-Rāzī[23]. Ibn Ḥayyān cite plusieurs sources pour décrire les événements de l'époque émirale ; si tous ces textes ont disparu, il en disposait encore après la fin du califat, signe qu'il n'y a pas eu élimination

volontaire ou systématique. ! La fidélité de l'Andalou du XIe siècle aux écrits contemporains des événements rend bien compte d'une rupture littéraire sensible entre les deux périodes de la dynastie[24].

14 Le savant malikite incarne, plus encore que le pouvoir politique, la construction d'une identité « orientale » de la région qui recouvre peu à peu les marques des anciennes cultures[25]. Les oulémas s'attribuent en effet le mérite des progrès continus de l'islamisation de la région occidentale. On retrouve ici les mêmes filières d'une légitimité dont les racines sont obligatoirement celles de Médine.

15 Les travaux récents sur le premier siècle de l'Égypte montrent le rôle essentiel de Fusṭāṭ et sa région, présentées par les oulémas à la fois comme foyer initial de la littérature arabe et comme relais, entre l'Orient et l'Occident musulman, de la diffusion de la culture arabo-musulmane[26]. Il est intéressant de noter l'effort des chroniqueurs égyptiens et occidentaux, avant tout connus pour être des savants en religion, pour mettre en exergue les liens permanents qui ont existé entre les *fuqahā'* égyptiens et ceux de l'Occident musulman. Maḥmud Makkí fut le premier historien à étudier la relation étroite entre les foyers d'oulémas andalous et égyptiens, en dressant la liste de tous les grands maîtres d'Occident qui avaient effectué, la plupart du temps à l'occasion de leur pèlerinage à La Mecque, une longue formation auprès des juristes d'Alexandrie et surtout de Fusṭāṭ[27]. Depuis, les travaux se sont multipliés qui ont montré le rôle de l'Égypte, comme relais du malikisme d'abord vers Kairouan, puis vers Cordoue. Les biographes insistent sur cette étape de leur formation, afin de montrer leur attachement à leurs racines orientales. La communication de Nelly Amri sur les érudits combattants, au moment de la « persécution » fatimide, rapportée par al-Malīkī, indique combien la résistance de ces derniers au Xe siècle repose sur la vivification de la mémoire du passé, incarnée par les vies de Saḥnūn et de ses disciples[28]. Après le départ des Fatimides, au XIe siècle, les malikites de Kairouan donnent un nouvel élan au prosélytisme islamique, en particulier en direction du Maghreb occidental : ils sont à l'origine d'une nouvelle vague de conquêtes et d'un mouvement d'islamisation visant les tribus mal converties, ou bien lancé contre les royaumes noirs au sud du Sahara. Pour cela ils envoient des missionnaires, dont le plus célèbre est Ibn Yāsin, fondateur du mouvement almoravide[29]. Ils s'imposent ainsi comme une alternative à l'échec des pouvoirs politiques et veulent apparaître, au moment où le Maghreb, comme al-Andalus, est fragilisé par des défaillances dynastiques, comme les véritables garants de l'islamisation. Cette vocation des malikites explique leur

rôle essentiel dans la diffusion des traditions historiques (*aḫbār*). Pratiquement tous les transmetteurs des récits sur les premiers temps de l'Islam sont des juristes, et plus particulièrement des malikites. Aussi, il n'y a pas lieu de s'étonner que l'essor de l'histoire des premiers temps de l'Islam en Ifrīqiya, comme en al-Andalus, soit contemporaine de celle du malikisme.

16 Le goût persistant des lettrés d'Occident de culture arabe pour l'orientalisme sert à la fois la légitimité du prince et les intérêts des oulémas. Il nous permet de saisir les symboles de l'Islam que ces autorités entendaient imposer aux régions occidentales. Toutefois, cette historicisation de l'islamisation et de l'arabisation de l'Occident fait l'économie de toute une tradition née sur place qui ne serait pas d'origine orientale, alors que les traces d'une fabrique d'une tradition arabe et islamique en Occident est perceptible, ne serait-ce que par la mention d'auteurs ou d'ouvrages remontant à la conquête arabe. Cette volonté d'escamoter une historiographie primitive de l'Occident, à quoi s'ajoute la disparition progressive, et non volontaire, au moins en partie, des écrits des premiers siècles islamiques[30], confirme l'interventionnisme des pouvoirs d'Occident sur l'écriture de l'historiographie arabe. Il convient donc de se poser la question de la gestion du passé dans la chronographie régionale disponible.

17 Deux phases essentielles caractérisent l'historiographie arabe occidentale : une phase protohistorique, pour reprendre le propos de Fred Donner concernant l'Orient musulman[31], recouvre la période allant du VIIe au milieu du IXe siècle, pour laquelle nous ne disposons d'aucun écrit arabe contemporain ; celle qui commence au Xe siècle, peut-être dès la seconde moitié du IXe siècle, nous confronte directement à la production littéraire « classique », composée d'emblée en intégrant tous les canons littéraires transmis par la prodigieuse génération de lettrés de Bagdad et du Proche- et Moyen-Orient, depuis l'époque de Harun al-Rašid (786-809). Ce processus d'écriture indiquerait que toute forme d'élaboration de la pensée arabe occidentale avait été systématiquement reprise à l'Orient. Pourtant, si la production géographique occidentale de l'Islam est bien issue du moule astronomique, administratif ou géographique –.qui est celui du *Kitab al-Masālik wa l-mamālik* (« Livre des routes et des royaumes »).–, élaboré à partir de la fin du IXe siècle à Bagdad, les descriptions d'al-Bakri ou d'al-Idrisi contiennent des informations inédites sur l'Occident musulman et des formes nouvelles d'écriture qui montrent une autonomie des lettrés occidentaux dans l'élaboration de leurs œuvres[32]. Cette liberté d'écriture se

retrouve dans l'ensemble des genres littéraires en langue arabe, mais nous n'avons pas les moyens de déterminer à quel moment elle est apparue.

18 Les formes d'une écriture et d'une pensée originales en Occident musulman paraissent donc émerger tardivement : si l'on prend l'exemple d'al-Andalus, on note une différence fondamentale entre la littérature califale omeyyade, qui reprend les canons de l'écriture arabe orientale, et celle du XIe siècle, moment où, fortement secondée par la production littéraire juive, les grands esprits arabomusulmans, tel Ibn.azm (994-1063), taraudés par l'effondrement d'al-Andalus omeyyade, inventent des formes d'expression originales et remarquables[33]. En Ifrīqiya, la production fatimide, en particulier les compositions du cadi Nuʿmān et du secrétaire de l'*Ustāḏ* Ǧawḏar, reste dans un cadre scripturaire dédié à la légitimité du prince. Certes, ces traités remettent en cause les prétentions universelles des Abbassides sur l'Islam, mais ils le font en utilisant les armes forgées par les souverains de Bagdad pour définir la légitimité califale[34]. De même, comme l'a montré Hady-Roger Idris, seuls les traités juridiques et biographiques malikites offrent des témoignages contemporains sur l'époque ziride[35]. Il nous manque les chroniques contemporaines produites sur place, comme celle d'al-Raqīq, pour juger de l'existence éventuelle d'une évolution comparable à celle d'al-Andalus. Depuis les travaux de Gabriel Martinez-Gros, cette fracture historiographique arabe a nourri les réflexions sur le sens de l'histoire délivrée par les sources califales, mais celles-ci demeurent encore trop discrètes au regard des travaux sur l'Islam oriental. Cette démarche est pourtant essentielle pour restituer les conditions de l'évolution des sociétés de l'Islam médiéval.

19 Le processus de transmission des « traditions » dans les premiers ouvrages historiques arabes disponibles nous permet de remonter à des récits contemporains des événements décrits : l'Égyptien Ibn ʿAbd al-Ḥakam (m. 870), le premier auteur dont la chronique des conquêtes a été conservée[36], cite comme source de la conquête de l'Espagne la relation de ʿUṯmān b. Ṣāliḥ (m. 834), lui-même largement redevable à Ibn Lahīʿa (m. 790). Ce dernier, né en 715, aurait recueilli les traditions se rapportant à l'Occident auprès de 72 « suivants » (*ṭābiʿūn*), de passage en Égypte et, parmi ceux-ci, les acteurs de la conquête d'al-Andalus, tels Ḥanaš al-Ṣanʿānī ou ʿAbd al-Raḥmān al-Ḥubulī, ou bien leurs enfants, comme Ḫālid b. Abī ʿImrān[37]. Nous savons, par ailleurs, que les *fuqahā*', venus se former auprès des maîtres hanafites ou malikites égyptiens, à Alexandrie et à Fusṭāṭ, tel Ibn Ḥabīb (m. 854), le premier

chroniqueur andalou dont l'*Histoire* (*Ta'riḫ*) a été conservée, ont rapporté à leur tour les récits rédigés par les transmetteurs de traditions (*ḥadīṯ-s* et *aḫbār*), tel le célèbre 'Abd Allāh b. Lahī'a (m. 790), disciple de Malīk b. Anas[38]. Ce processus de transmission et d'écriture, qui a valeur exemplaire, montre que les propos de Fred Donner concernant les sources orientales ont d'autant plus de signification pour l'Occident musulman :

> Tout effort pour comprendre ces compilations [d'âge] classique (tel *Ta'rīḫ* d'al-Ṭabarī) seulement comme un exercice d'interprétation libre sur la part livrée par l'*auteur* serait difficile, dès lors que cet effort ne prendrait pas en compte les contraintes imposées par la tradition historiographique antérieure[39].

20 Cette démarche paraît d'autant plus appropriée dans le cadre d'al-Andalus que les informations livrées par Ibn Ḥabīb, juriste malikite proche des sphères du pouvoir, proviennent au moins en partie de la filière égyptienne, elle-même liée à Médine, aux villes du Bilād al-Šām, ou à l'Irak à partir de l'époque abbasside. Sa chronique puise à d'autres sources, proprement andalouses, mais elle est aussi imprégnée de l'atmosphère eschatologique qui prévaut à cette époque en Égypte[40]. Son *Histoire* datant du milieu du IXe siècle, et contemporaine de la première chronique conservée produite en Orient[41] ou de la *Mudawwana* de Saḥnūn, on peut constater qu'il n'y a pas de décalage chronologique entre les débuts de la littérature historique en Irak et en Occident. Nous savons également que le démarrage de la collecte des *aḫbār* sur l'Occident musulman est contemporain de la conquête.

21 Toute la difficulté de l'historien tient à la manière d'exploiter la chronographie arabe qui ne cherche pas à rapporter des faits tels qu'ils se sont déroulés, mais tels qu'ils permettent de légitimer la présence de l'Islam, au travers de ses conquérants puis de ses souverains. La difficulté d'interprétation est d'autant plus grande qu'il est difficile de savoir comment cette historiographie s'est constituée et quels publics étaient visés, en dehors du cercle gouvernemental. Ce qui apparaît sûr, c'est la volonté de fabriquer une mémoire dès la conquête. Cette *memoria* prend forme grâce à plusieurs symboles, comme l'espace et son appropriation, ou bien au travers de récits fondateurs.

LES RÉCITS D'UNE APPROPRIATION ISLAMIQUE DE L'ESPACE

22 Les textes arabes apportent une attention particulière aux lieux et aux édifices qui symbolisent la présence musulmane, signe de leur

place essentielle comme marqueurs de l'islamisation. On a vu que les souverains n'hésitaient pas à s'approprier un espace soi-disant vierge, pour y fonder une ville, témoignage de l'islamisation. Cette confusion entre appropriation et arabisation/islamisation, se retrouve sur un autre plan, exprimée par al-Idrīsī qui, au XII[e] siècle, distingue clairement la ville « sédentarisée » dont les édifices emblématiques, comme la mosquée du Vendredi, sont regroupés derrière une enceinte, lui donnant une apparence « orientale », de l'agglomération berbère, étirée sur une longue distance et dont les organes principaux – mosquée, marché, forteresse, éventuellement le *ribāṭ* comme à Māssa, au sud du Maroc – sont éclatés en plusieurs noyaux ; ce type de peuplement, sédentaire lui aussi, caractériserait l'habitat berbère, sans la présence de l'autorité arabe. L'espace est donc logiquement utilisé comme un outil essentiel par les chronographes arabes pour imposer leur vision du processus d'islamisation et, parfois, d'arabisation de l'Occident musulman.

23 La mosquée est évidemment le premier symbole qui vient à l'esprit ; mais curieusement, la mention de fondations n'est pas si fréquente, peut-être parce qu'elle coule de source ? Seules les mosquées des capitales et des dynasties attirent l'attention des auteurs, comme c'est le cas de la mosquée des Omeyyades de Cordoue. Le récit de sa fondation – rapporté par Ibn ʿIḏārī en particulier – reprend le modèle narratif d'une fondation orientale : les conditions de la construction de la mosquée omeyyade de Cordoue sont strictement identiques à celles qui avaient présidé à la construction de celle de Damas. L'objectif mémoriel lié à.la légitimité omeyyade est évident[42]. La description des cités, en premier lieu la capitale, rend compte de la transformation des paysages urbains sous l'effet de l'islamisation et de l'arabisation. Comme pour les campagnes, nous trouvons le message brouillé par la répétition des stéréotypes : toujours la mosquée, marque de l'islam, le *dār al-Imāra* en attendant la *qaṣāba* ou le palais du prince, les défenses, le marché, comme tous les édifices qui marquent la cité de la présence du *sulṭān*, reviennent dans la description de chacune des cités. Toutefois, quelques géographes nous surprennent, comme l'Irakien Ibn Ḥawqal, peut-être parce qu'il n'est pas entravé par ses origines orientales. Il marque à sa manière l'évolution des régions occidentales qui se transforment sous l'effet de l'acculturation. Les changements du paysage urbain témoignent des gains de l'islam, aux yeux des géographes. Au contraire, les campagnes peuvent apparaître comme des conservatoires du passé. C'est le sens probable des propos d'Ibn

Ḥawqal sur les grandes propriétés où résidaient des milliers de paysans mozarabes en al-Andalus. Le monde rural apparaît alors comme une sorte d'anachronisme par opposition à la ville arabe, dont la modernité est caractérisée par les édifices de l'Islam. Rappelons les relations établies par les chroniqueurs entre les bourgs ou villages berbères du Maghreb et le caractère archaïque qui est attribué à ces zones rurales. La ville peut aussi refléter l'évolution d'une région passée sous domination islamique : l'auteur, décrivant Palerme, commence par rappeler que l'ancienne église de Palerme, transformée en mosquée, contient les reliques d'Aristote, vénérée par tous ceux qui viennent dans l'édifice[43]. Les traces du passé non musulman permettent de montrer d'autant mieux les « progrès » accomplis depuis la domination de l'Islam.

24 Présents dans la plupart des chroniques, les récits fondateurs qui accompagnent le film des conquêtes de chacune des régions nous permettent de constater le démarrage immédiat du travail de mémoire en faveur de l'Islam, aux dépens de terres infidèles que les Arabes n'avaient jamais foulées. Comme l'a montré Sylvie Denoix pour l'Égypte, ces traditions, dans le cadre des descriptions des mérites sur les villes (*faḍā'il*), ont en particulier pour fonction de signifier une rupture irréversible avec le passé, marquée par le moment où commencent l'arabisation et l'islamisation des pays conquis[44]. La nécessité de faire remonter cette *memoria* à la conquête est à lier au rôle fondamental des compagnons du Prophète (*aṣḥāb*) ou de leurs successeurs immédiats, les « suivants » (*ṭābi'ūn*), à même de témoigner des propos du Prophète qu'ils ont connu ou dont la deuxième génération, qui leur a succédé, a pu recueillir les propos de la bouche des compagnons[45]. Ainsi, 'Amr b. al-'Aṣ jusqu'à Tripoli, ou bien 'Uqbā b. Nafī', tantôt considéré comme un compagnon, tantôt comme un « suivant », en Ifrīqiya et au Maghreb, ont non seulement conduit les armées, mais ont également pris les mesures nécessaires pour fonder l'islam en ordonnant la construction d'un camp, Fusṭāṭ, ou d'une « étape », Kairouan, et l'édification des mosquées qui portent leur nom. 'Amr, qui a écouté les paroles de Muḥammad, indique à ceux qui se soumettent, à l'instar des Berbères de Barqa, comment suivre les préceptes de la loi de l'Islam. 'Uqba, pour sa part, trouve le martyre au Maghreb, et la tombe du « héros » est vénérée comme celle d'un saint.

25 Les récits de fondation, que Dominique Valérian présentera dans un prochain volume, constituent le prolongement naturel de la fonction mémorielle des récits de conquête, toujours attachée à ses héros. Ainsi, le récit de la fondation de Kairouan, marqué par la

purification du site, au travers des paroles de ʿUqba b. Nafīʿ faisant partir les bêtes malfaisantes assimilables à l'infidélité, permet de reporter la sacralité orientale sur le sol occidental[46]. Cet acte fondateur et de légitimation peut se produire par l'intercession d'un héros du passé, à n'importe quelle époque : la découverte à Fez du tombeau d'Idris, sous le gouvernement du sultan et calife Abū ʿInān (1348-1358), permit au souverain mérinide de faire porter sur sa capitale et sur lui-même les mérites attachés à l'arrière-petit-fils de Ḥusayn, l'imām martyr de Kerbala, descendant de ʿAli et du Prophète, par Fatima. Cette intercession de la sainteté, objet de séminaires au cours de l'année 2008-2009, reste d'actualité à toute époque, en étant attachée aux pieux personnages dont la mémoire est rapportée par les biographies consacrées aux oulémas, puis, à partir de la fin du XIIe siècle, coïncidant avec l'essor du soufisme, aux saints mystiques. Cette sainteté est matérialisée par des édifices que l'on connaît sous diverses appellations : la *qubba*, le *ribāṭ*, la madrasa, ou la zawiya, mais c'est toujours la tombe qui est l'objet des visites pieuses de la part des croyants. Ainsi, le récit hagiographique et la tombe sont associés à la mémoire du saint, dont l'action permet la fondation sans cesse répétée de lieux de commémoration en faveur de l'Islam, pouvant s'étendre jusqu'à la fin des temps : la mémoire des mérites des savants pieux, perpétuée depuis le commencement de l'Islam, crée un lien entre La Mecque et Médine d'une part, et les terres de l'infidélité conquises par les Arabes d'autre part, et relie le temps de la Prophétie à celui du présent des fondations pieuses, dans l'esprit de l'*iṣnad*, constituant une preuve de l'universalisme de l'Islam. La fondation des *ribāṭ*-s et plus tard des zawiyas, par un pieux érudit ou une famille, perpétue le lien entre la sainteté et le lieu consacré, densifiant sans arrêt les symboles de la présence de l'Islam sur le territoire, et alors que s'effacent progressivement les traces du passé païen ; processus classique de la substitution d'une mémoire par une autre[47].

26 Certains espaces attirent plus spécialement l'homme qui entend mettre sa piété à l'épreuve. C'est le cas, bien connu, de la frontière, autre lieu essentiel d'une mise en scène de l'islamisation et de l'arabisation. La présence des « érudits en armes » donne aux sites où ils se retirent, face au danger et à l'infidélité, en des villes, des enceintes ou des tours qui deviennent des *ribāṭ*-s, un rôle particulier. Les côtes des pays maghrébins et ibériques, ou en Sicile, face à la mer tour à tour hostile ou inspiratrice, acquièrent une sacralité particulière. Le djihad, révélateur de ce mérite, rend de considérables services dans une société où en théorie la guerre

est un acte perpétuel : les sources arabes indiquent clairement que l'institutionnalisation de la guerre en Islam est d'abord un fait religieux, dans la mesure où il reporte sur les frontières, dans un empire désormais stable, l'ensemble des opérations de guerre, les actes héroïques des compagnons du Prophète et de leurs suivants au temps des conquêtes. Il n'est donc pas étonnant que les clercs musulmans, tel l'Andalou al-Ṭarṭūšī au XIe siècle, consacrent une large place aux tactiques et stratégies de guerre, dans un ouvrage dédié à la promotion du djihad. Ces indications sont aussi précises que celles des traités d'armurerie des sultans orientaux et tiennent compte des évolutions de la guerre face aux chrétiens[48]. Dans les chroniques, dédiées au souverain, c'est la protection de l'Islam qui définit le djihad du calife ou de ses délégués ; du coup, le djihad et la tactique sont traités différemment, à commencer par le choix du vocabulaire : la *sayfa* ou la razzia apparaissent beaucoup plus que le terme de djihad, sauf lorsque le souverain est à la tête de ses troupes.

27 La diffusion du *ribāṭ* reste un objet d'études à venir, mais nous savons que cette institution a une origine orientale : les travaux de Michael Bonner sur la promotion du djihad par les érudits en armes et de la figure du « calife-*ġāzī* » par Hārūn al-Rašīd et ses deux fils, al-Ma'mūn et al-Mu'tasim, sur la frontière byzantine et, plus particulièrement dans la région de la Cilicie, avec Tarse comme emblème, montre la frontière du Taurus comme le laboratoire de la conception d'une guerre axée sur des frontières désormais stables de l'empire[49]. C'est à ce moment qu'apparaît le rôle emblématique des *ribāṭ*-s sur le front méditerranéen, symbole de la défense des frontières et de l'engagement des hommes pieux dans la guerre. On parvient à suivre la trace du cheminement de cette idéologie de la guerre, de la Palestine à Alexandrie puis en Ifrīqiya, où les gouverneurs abbassides font bâtir les plus célèbres *ribāṭ*-s de l'Occident musulman, à Sousse et Monastir, un siècle avant que, al-Ya'qubi, envoyé par le calife abbasside pour inspecter les défenses de la région, livre la première description sérieuse des défenses côtières de l'Ifrīqiya, organisées sur le modèle de la côte syrienne[50]. La manière dont les chroniques andalouses se rapportant à l'époque de 'Abd al-Ra.man II rendent compte de la mise en défense de la côte face à l'agression viking, à partir de 844, semble également indiquer la volonté des scribes du prince d'imiter le style du récit. On y retrouve en particulier une grande similarité des mesures énoncées et de l'organisation administrative avec celles de la défense côtière du Bila al-Šam des califes abbassides[51]. De même, Cristina de la Puente a montré l'impact des traités

composés par les *murābiṯūn* du Taurus, sur les combattants pieux d'al-Andalus de l'époque d'al-.akam II, œuvres de gens originaires du Khurasan qui se retiraient dans les places fortes, entre Beyrouth et Tarse, lorsqu'ils composèrent les premiers livres de djihad, dès la fin du VIIIe siècle : ceux-ci connurent un grand succès, dès le IXe siècle, en al-Andalus[52]. On peut aussi noter le progrès rapide de la conception du djihad, inspirée de ces traités, chez les Berbères, au Maghreb comme en al-Andalus. Ainsi, c'est toute la Méditerranée abbasside et occidentale qui apparaît très tôt comme un espace particulièrement actif de l'islamisation, par l'intercession des combattants pieux[53]. Le djihad n'est pas un acte d'islamisation en soi, mais ceux qui le pratiquent sont présentés comme des modèles pour la société, et les récits qui rapportent cette pratique sont destinés à favoriser la diffusion de l'islam.

28 Ces récits ont donc pour fonction de légitimer la conquête et la présence arabes par des symboles mémoriels, actifs dès la conquête mais qui s'appuient sur des faits remontant aux temps prophétiques. D'autres lieux que le front de guerre sont distingués par la nature des récits qui les décrivent. C'est en particulier le cas des limites et des confins atteints par les Arabes au premier siècle de l'Islam. Les récits merveilleux (*'ajā'ib*) mettant en scène les héros mythiques qui ont atteint les extrémités de la terre, comme l'océan Atlantique par exemple, permettent d'expliquer commodément l'arrêt des conquêtes. Cette justification à peu de frais met en scène les plus grands des héros : Alexandre le Grand, Ḏūl-Qarnayn (« aux deux cornes » ou « le bicornu »), et Salomon le bâtisseur, cités l'un et l'autre dans le Coran, ou bien un roi de Jérusalem, naguère conquérant de l'Hispania, mis en scène par al-Bakri[54]. L'esprit de l'*adab*, qui constitue le mode d'expression élaboré à Bagdad, repris dans les cours et les milieux de lettrés d'Occident, intègre ces histoires fantastiques aux descriptions des pays, au titre de contes moraux édifiants permettant de désigner Dieu comme l'unique responsable des limites assignées à l'homme. Répandu dans la littérature arabe du XIIe siècle, le genre des merveilles trouve sa place dans la description de l'océan Atlantique chez al-Idrisi : confondant tradition grecque de l'Okeanos et récits merveilleux, il en fait un espace interdit à l'homme, alors que, dans d'autres chapitres, il décrit l'océan comme un espace de navigation[55]. L'étude des espaces, à travers les récits ou la cartographie, constitue ainsi un aspect fondamental du rapport entre l'espace non arabe et non musulman, à l'origine, et les modalités de la domination arabe et musulmane[56].

29 Outre l’espace, les auteurs arabes utilisent les traditions, transmises depuis les débuts de l’Islam, pour légitimer l’islam tel qu’ils le connaissent à leur époque. Ces chroniques, organisées à partir de sources disparues, cherchent à persuader le lecteur de l’existence d’une seule voie de l’islamisation et de l’arabisation, quitte à le priver de toute une série d’informations.

LES « PREUVES » DE L’ISLAMISATION ET DE L’ARABISATION DANS L’HISTORIOGRAPHIE ARABE

30 Les indices de l’émergence d’une littérature arabe en Occident, encore une fois mieux connue pour l’Ifrīqiya et al-Andalus, sont précoces : al-Mas‘ūdī déclare avoir eu entre les mains un livre des « merveilles » rédigé de la main de Mūsā b. Nuṣayr, conservé dans une des bibliothèques de Bagdad[57]. Toutefois, selon Pedro Chalmeta, les cercles de lettrés arabes, comme on en trouve à Fusṭāṭ dès la conquête par exemple, auraient tardé à se constituer en al-Andalus, d’une part à cause du retour en Orient de la plupart des chefs de la conquête, à commencer par Mūsā lui-même, d’autre part du fait du caractère chaotique de la situation politique avant l’arrivée des Omeyyades[58]. Nous sommes loin de pouvoir évaluer cette production précoce, en particulier au VIIIe siècle. De même, on peut se demander jusqu’à quel point Ibn Ḥabīb a utilisé ou non des traditions musulmanes nées et conservées en Occident, ou bien, comme le suggère Pedro Chalmeta, s’il a reconstitué ces événements à partir de traditions collectées par ses confrères égyptiens. Cette hypothèse expliquerait le contexte narratif que son ouvrage partage avec les récits de l’Orient, par exemple au sujet de la conquête de Constantinople, et qui est dominé par une atmosphère eschatologique[59].

31 On peut dresser un bilan similaire en ce qui concerne l’autre filière historiographique majeure, celle des *fuqahā’*. Les travaux sont nombreux sur ce sujet[60] ; ainsi, Miklos Muranyi a démontré, à partir des documents de la mosquée de Kairouan, la précocité de la constitution et de la transmission des traditions historiques, nécessaires à l’*isnad*, et l’importance majeure des ouvrages biographiques (*ṭabaqāt*) et des recueils de fatwas comme véhicule d’une norme religieuse sunnite, adressée à la société. Le témoignage d’une écriture antérieure à la diffusion du malikisme, agent essentiel de la diffusion des traditions que l’on retrouve dans nos sources, pose le problème de la version qui nous a été transmise de l’émergence d’une chronographie arabe, orchestrée

depuis les capitales émirales. Parmi les traditionnistes et les juristes de la première heure, figurent les maîtres maghrébins de Saḥnūn qui l'ont instruit avant que n'apparaisse le malikisme et avant qu'il ne se rende en Égypte en quête de science : peut-on accepter, dès lors, la chronologie livrée par les chroniques arabes tardives du mouvement d'islamisation et d'arabisation ? À l'inverse de ce que laisse penser la production officielle, ce travail d'écriture précède et nourrit la filière chronographique au service des princes de la région. Cette précocité relative, qui laisse tout de même dans l'ombre le VIIIe siècle –.y a-t-il eu une écriture historique et/ou juridique avant celle des malikites ? –, conduit à penser qu'une tradition propre à la région est à distinguer de l'essor du courant (*maḏhab*) qui prend son envol depuis Médine dans le cadre de l'enseignement de Malik b. Anas et de la diffusion immédiate de ses préceptes en matière de droit, à Fusṭāṭ et Alexandrie. L'existence de ces filières régionales d'écriture pose la question du rôle unique de l'Orient dans la constitution du droit et de la mémoire historique du Maghreb, de la Sicile et d'al-Andalus. La fabrique d'une histoire arabo-musulmane par le milieu des juristes et sous le couvert des autorités sunnites conduit toutefois, dans un second temps, à une uniformisation de la description de la société.

32 Cette tendance au consensus est renforcée par le caractère tardif des ouvrages biographiques disponibles, dont les plus anciens datent au mieux du Xe siècle[61], même s'ils s'appuient sur des corpus antérieurs. Ainsi, la façon dont se constitue la jurisprudence, comme le montreront Christian Muller et Élise Voguet dans un volume suivant, a permis de conserver la trace des premières fatwas depuis le recueil fondateur de Saḥnūn, la *Mudawwana*, écrit arabe le plus ancien disponible pour le Maghreb. Mais précisément, cette production, qui s'est imposée à l'ensemble de l'Occident musulman, a eu tendance à absorber les traditions « locales » et à éliminer toutes les scories et tous les comportements apparaissant comme non orthodoxes aux yeux des juristes. Seule la dénonciation de pratiques illicites rappelle épisodiquement l'existence d'une grande diversité de croyances, mais celles-ci ne nous sont connues que par la dénonciation de pratiques hétérodoxes. Les conditions dans lesquelles nous parvient l'information sur l'islamisation et l'arabisation ont des répercussions sur notre propre perception de ces deux phénomènes. De ce fait, il convient d'aborder avec prudence, et selon une approche méthodologique adaptée à ces conditions très particulières, l'étude des premiers siècles de l'Islam occidental, en particulier sur le sujet qui nous intéresse.

33 La diffusion et l'usage de la langue arabe sont un jalon essentiel de notre appréhension de ce que Cyrille Aillet appelle l'« enracinement de l'Islam au sein des sociétés autochtones ». Ainsi, Helena de Felipe montrera que la langue arabe et la culture arabe sont deux notions bien différentes, tant la diffusion de la langue par les Berbères constitue un des grands courants de l'arabisation dans l'Occident de l'Islam. Cyrille Aillet a montré les limites de la conception linéaire qui associe arabisation et islamisation, par l'étude de l'usage de l'arabe dans la production liturgique des Mozarabes. Influencés par les propos d'Alvar, notable chrétien de Cordoue qui est devenu l'un des chefs de file du mouvement connu sous le nom de « Crise des martyrs », survenue à Cordoue au milieu du IXe siècle, les historiens du mozarabisme ont toujours considéré que l'arabisation avait sonné le glas du christianisme sous domination musulmane en al-Andalus, prélude à sa marginalisation, puis à son extinction définitive au XIIe siècle[62]. Le contexte historiographique favorisait, de fait, une vision d'affrontement entre deux cultures et, en l'occurrence, entre deux religions universalistes –.qui ne pouvaient donc à terme accepter l'existence de l'autre. La perte des racines linguistiques et donc culturelles latines, selon les Mozarabes, conduisait inéluctablement à l'effacement du christianisme dans l'Occident musulman. Ce mouvement fut, pour une partie des historiens espagnols, un signe fort de la réussite durable et rapide de l'islamisation et de l'arabisation[63]. Or, la thèse de Cyrille Aillet introduit une dichotomie entre les deux processus d'assimilation, lorsqu'il constate que l'arabisation des élites chrétiennes de l'ancienne Bétique a permis, comme en Orient, au christianisme d'al-Andalus de prolonger jusqu'au terme du XIe siècle la production d'une littérature liturgique en arabe, les intégrant de plus en plus à la société dominée par les musulmans de langue et de culture arabes, et reflétant la vigueur des élites chrétiennes[64].

34 *A contrario*, Al-Bakrī évoque à plusieurs reprises l'usage persistant de la langue berbère, lié systématiquement à des pratiques hétérodoxes, en particulier celles des Barġwāṭa à qui l'émir Salāḥ b. Ṭārif imposa un coran en berbère ; l'auteur passe en revue les pratiques illicites et dénonce les égarements. Ainsi, la langue arabe et l'islamisation apparaissent étroitement liées dans le cadre de la diffusion de l'islam et sont utilisées comme un révélateur de l'orthodoxie, tout comme l'amazigh est assimilé à une langue de l'hérésie. Plus largement, le géographe andalou énumère les dérives de prophètes et devins. Celles-ci sont étroitement liées à l'environnement social des sociétés berbères, qui sont caractérisées

par des traits différents de la civilisation orientale : ici l'islamisation et l'arabisation vont de pair, aux yeux de l'auteur du XIe siècle, mais avec des arguments différents, et on a vu qu'al-Idrīsī avait recours aux mêmes techniques de différenciation. Plus largement, l'établissement des Orientaux sur de nouvelles terres, ni arabes ni islamiques, est souvent accompagné par celui d'une religion et d'une « civilisation » nouvelles et orientales, tandis que les établissements autochtones peuvent avoir conservé des modes de vie attachés au temps qui précéda l'établissement de l'Islam. La disparition de leur mention marquerait ainsi la réussite de l'islamisation et de l'arabisation. À ce titre, la berbérité est plus particulièrement affiliée à une identité antérieure à l'Islam, dans la mesure où, lorsque les lettrés en distinguent les caractéristiques, ils les assimilent souvent à des mouvements hétérodoxes ou bien à la survivance d'une sorte d'animisme. Ainsi, les corans berbères qui circulent dans certaines tribus symbolisent le maintien d'usages anté-islamiques et font apparaître les limites de l'islamisation. *A contrario*, les luttes menées contre l'hérésie des Bargwa.a, depuis les *ribāṭ-s* de Salé et Chella, décrites par le géographe oriental Ibn Ḥawqal et al-Bakrī, sont associées à la piété islamique des Banū Ifrān qui semblent être les initiateurs de cette « guerre sainte[65] ».

35 Ce processus de domination et d'intégration apparaît au travers de plusieurs types de récits. Le droit est ainsi un facteur essentiel de l'organisation de la société et, donc, de la différenciation entre musulmans et non-musulmans, arabisés et non-arabisés, au sens culturel du terme. Selon Ibn Khaldūn, la *ʿaṣābiyya* arabe ne se réduit pas à l'acte de guerre et de partage du butin, deux aspects essentiels du récit de la conquête, marquant la prise de possession personnelle par les Arabes –.et éventuellement par d'autres Orientaux.– sur les terres nouvellement conquises ; sa force repose également sur une capacité à intégrer les nouveaux sujets du calife, dans le cadre de l'Islam, grâce à la *daʿwa* islamique, qui donne à l'expansion arabe un souffle à nul autre pareil. En outre, avant la conversion des sujets non musulmans soumis à l'Islam, la loi aménage la coexistence entre protecteurs et protégés, par exemple par le système de la clientèle.

36 La nature des traités conditionne les relations entre conquérants et vaincus, d'où les questionnements systématiques sur la manière dont les territoires ont été conquis, par force (*ʿanwa*) ou par traité (*ṣulḥ*)[66]. La légalité de l'acte de conquête est absolument nécessaire pour permettre au souverain d'imposer la loi de l'Islam à l'ensemble des populations, quel que soit leur statut. C'est une étape préalable indispensable à la conversion et à l'arabisation des

populations conquises. Son évaluation est difficile, sachant que les juristes ignorent souvent le statut fixé au moment de la conquête. L'existence de ces règles donne aussi l'occasion au *sulṭān* de modifier le statut en vigueur : lorsque le calife 'Abd al-Mu'min (1130-1162) affirme que les *dhimmī* ont rompu le pacte de protection, en se mettant au service des Normands dans les places conquises par ces derniers sur la côte de l'Ifrīqiya, il prétend ainsi être autorisé à supprimer cette protection sur l'ensemble de l'empire.

37 Le récit, on l'a déjà constaté, est au service de la légitimité du prince et, plus largement, de l'Islam en général. Les chroniqueurs s'appuient sur toutes sortes de traditions pour invoquer, selon des besoins différents, plusieurs formes de légitimité.

38 Ainsi, pour établir la continuité entre Orient et Occident musulmans, les Berbères sont associés aux Arabes par leur origine orientale, présentés comme les descendants de Goliath ; ce dernier aurait fui la Palestine avec les siens, après la victoire du roi David[67]. Le récit de la conquête porte sa part de signes annonciateurs, bien connus, comme la pièce du palais de Tolède, toujours fermée et que force Rodéric, le dernier roi wisigoth, pour y découvrir l'annonce de la victoire des Arabes et la fin de son lignage. Ces avertissements prémonitoires sont souvent énoncés par un moine âgé, comme celui qui prophétisa le destin de Muḥammad. Ce témoin est fréquemment mis à contribution par les auteurs arabes dans le cadre des récits des « merveilles » : en al-Andalus, on le rencontre à Mérida, lorsqu'il déchiffre une inscription latine[68], ou près de la tombe de saint Jacques, à Compostelle, respectée par Ibn Abi 'Amir al-Manṣūr sur les conseils du vieux sage[69]. Toutefois, ce sont les alliances entre conquérants et conquis qui apparaissent comme la forme la plus accomplie de la pérennité de la conquête. Le récit de la campagne victorieuse de Ḥasan b. al-Nu'mān à la fin du VIIe siècle est scandé par plusieurs événements dont on trouve l'équivalent dans d'autres récits de conquête de nouvelles régions : en premier lieu, la mort du patrice byzantin et le départ des « Africains », terme désignant les Romains ou les romanisés au service des Byzantins, symbolisent la fin de la domination des *Rum* et du christianisme ; puis vient le temps d'une double alliance entre les Berbères, sous les ordres de la Kahina, et les Arabes : la prophétesse des Berbères, parfois présentée comme juive, adopte le chef arabe qu'elle a capturé et, à son tour, envoie deux de ses fils, que asan b. al-Nu'man adopte avant de confier à l'aîné le commandement de l'aile de son armée composée de Berbères[70]. Pour al-Andalus, Ibn al-Qūṭiya insiste sur les alliances entre les

Yéménites et des membres de la famille de Witiza, alliés de Ṭāriq b. Ziyād à la bataille du rio Barbate en 711[71].

39 Le choix des sujets qui caractérisent la chronographie arabe est déjà le signe d'un encadrement et d'un contrôle de l'écrit par les autorités musulmanes. À cette tutelle s'ajoute la disparition des récits antérieurs aux califats omeyyade et fatimide, ou leur absence avant l'époque normande. Peut-être cette clarification par filtrage gommait-elle ainsi l'impression de désordre et de confusion qu'auraient donné l'existence de plusieurs strates et, en conséquence, le maintien de plusieurs versions contradictoires d'un même fait. Ce problème de la disparition de la chronographie la plus ancienne, à différencier de celle des archives, comme l'a montré Antoine Borrut pour la Syrie du VIIIe siècle, est en réalité extrêmement complexe. Y a-t-il eu volonté de faire disparaître les récits antérieurs dont le souverain avait, au préalable, fait écrire une nouvelle version adaptée à son époque ? C'est probable, puisque nous connaissons l'existence de sources antérieures qui ont effectivement disparu. Toutefois, il serait incohérent de vouloir prêter systématiquement aux souverains, à des proches ou à des oulémas une volonté de destruction : on l'a constaté à propos de la chronique d'al-Raqiq. Les seules disparitions admises sont celles d'ouvrages jugés non conformes par l'orthodoxie malikite : cette volonté de censure aurait poussé Ibn Abi ʻAmir al-Manṣūr à faire disparaître nombre d'ouvrages de la bibliothèque d'al-Ḥakam II. Toutefois, ces disparitions peuvent avoir des causes accidentelles[72], comme le siège et le pillage de Cordoue au début du XIe siècle. Notons que la question se pose différemment pour les sources juridiques, dans la mesure où la jurisprudence a besoin de témoignages remontant à la source, le temps prophétique de Médine, pour justifier le bien-fondé du jugement énoncé. En revanche, il n'exclut pas, bien au contraire, l'élimination des sentences devenues obsolètes à la suite de l'énoncé de la fatwa. Le problème se pose autrement pour les chroniques qui ne doivent pas laisser de doute sur le cadre politique, religieux, culturel que le prince entend léguer à la postérité : le recours aux récits passés est nécessaire mais ils doivent refléter la vérité qui prévaut sous le règne du souverain.

40 L'existence de filières d'écriture, parallèles aux productions malikite et des capitales, montre d'autres voies par lesquelles explorer la société de l'Occident musulman. Par exemple, Ibn Ḥayyān s'appuie sur une série de traditions historiques, composées en l'honneur des *taifas* du IXe siècle, ou plus anciennes encore : les détails qu'il donne sur le périple du Berbère Maḥmud b. al-Ǧabbār

en 835 proviennent d'une tradition liée à ce chef de la rébellion de Mérida. L'histoire de Séville, rédigée à la fin du IXe siècle par Muḥammad b. al-ʿAšʿāṯ al-Qurašī, est présentée comme l'une de ses sources principales pour l'attaque viking et le sac de Séville en 230/844. Pour raconter le sac d'Evora par les Castillans en 913, Ibn Ḥayyān cite une chronique régionale rédigée en l'honneur des Banu Gilliqi, maîtres de Badajoz durant la *fitna* du IXe siècle. Le IXe siècle en al-Andalus fut d'ailleurs propice à l'éclosion de toute une série de chroniques régionales qui ont renseigné les chroniqueurs postérieurs, mais qui ont toutes disparu. La mention de foyers régionaux de culture, au moment de la *fitna* de la fin du IXe siècle, peut être interprétée de diverses manières. Ces histoires de dynasties locales constituent des actes de résistance face au mouvement de l'intégration omeyyade, non seulement au plan politique, mais également dans le domaine de la culture. On a vu, à propos du mozarabisme, que l'usage de l'arabe n'était pas contradictoire avec la volonté de conserver une identité propre, religieuse ou culturelle. Dans le cas de ʿUmar b. Ḥafṣūn, l'acte de résistance ne fait aucun doute. Toutefois, dans le cas d'autres pouvoirs locaux, à Séville ou Badajoz, l'existence de chroniques locales peut apparaître au contraire comme l'aboutissement d'une intégration culturelle, expliquant l'issue de la *fitna*, une fois ʿAbd al-Raḥmān III parvenu au pouvoir.

41 Au Maghreb, les textes ibadites[73], dont les plus anciens remontent au Xe siècle, confirment la vigueur de sources d'écriture différant des textes malikites et sultaniens. Se présentant sous la forme de recueils biographiques, qui rapportent la vie édifiante des maîtres ibadites, et de traités de jurisprudence, ils proposent une autre interprétation de l'Islam, kharijite, mais utilisent pour ce faire les mêmes procédés que ceux des courants sunnites, afin de préserver la mémoire de l'ibadisme. Plusieurs chroniques renforcent la constitution d'une tradition propre au mouvement sectaire. Par ailleurs, ces sources sont les seules qui émanent des milieux berbères, avant que n'apparaissent des chroniques beaucoup plus tardives, comme les *Mafāḫīr al-Barbār*. L'existence de cette littérature atteste du dynamisme berbère qui trouve dans certains courants de l'Islam des voies qui conviennent à la structure sociale et à l'organisation tribale du Maghreb. La circulation des écrits sur les expériences partagées avec les populations kharijites de l'Oman ou de l'Irak confirme là encore l'importance du lien charnel entre l'Orient et l'Occident, et le besoin qu'ont les Berbères de s'adosser à une référence arabique qui concorde avec leur propre organisation. Comme les sources malikites, la littérature juridique vise à

rapprocher la vie des populations des régions ibadites du Maghreb de celles d’Arabie, les rattachant ainsi aux origines de l’Islam. Par ailleurs, elle confirme la diversité des formes d’expression de l’Islam, concurrentes d’une mémoire unique imposée par le sunnisme. On constate donc l’existence de plusieurs foyers de fabrique mémorielle, rattachés soit à l’Islam soit à des croyances qui mêlent Islam et traditions régionales, souvent exprimées dans des langues berbères. On est une fois encore confronté à la complexité du phénomène d’intégration qui se renforce selon des voies assez diverses, même si le triomphe du malikisme aura tendance à effacer les versions qui ne rentrent pas dans le cadre sunnite.

CONCLUSION

42 Toute une série d’obstacles freinent l’étude de l’islamisation et de l’arabisation des régions occidentales de l’Islam. Celui de la documentation n’est pas le moindre : à l’absence de sources sur les premiers temps de l’Islam dans la région, essentielle, s’ajoute toute une série de données complexes liées à la lecture des documents disponibles. Comme le montrent les communications réunies ici, chaque type de source pose ses propres problèmes d’interprétation pour qui veut étudier le processus de la transformation des sociétés passées sous l’autorité de l’Islam. Les travaux récents des spécialistes de l’Orient montrent la voie, mais l’étude de l’Occident musulman soulève des problèmes spécifiques et doit donc faire l’objet d’une approche adaptée. Pour ne citer qu’un exemple, sachant que les conditions créées par l’environnement documentaire ne constituent pas les seuls postulats de cette quête, il convient d’élargir l’horizon afin de prendre en compte tous les paramètres nécessaires.

43 On peut ainsi prendre l’exemple de la conception du milieu économique de la Méditerranée imposée par Henri Pirenne et de son génial postulat[74] : la crise du haut Moyen Âge, caractérisée par l’absence d’hommes et de relations commerciales, aurait pour corollaire, voire pour preuve, la rareté des sources aussi bien écrites que matérielles. Or, les travaux récents ont montré que la Méditerranée était beaucoup moins vide qu’on ne l’a longtemps cru. Richard Hodges et David Whitehouse ont mis au jour une documentation archéologique qui atteste d’un dynamisme en matière d’urbanisme dans plusieurs régions, mais en des temps et selon des modalités variables, qui ne permettent guère de statuer d’une façon globale et uniforme sur toute l’aire méditerranéenne.

Chris Wickham a magistralement précisé ces données pour les zones chrétiennes et Sonia Guttiérez Lloret pour la région de Murcie entre époques wisigothique et islamique[75]. De la même façon, nous savons que le Maghreb, al-Andalus, et peut-être même la Sicile, passés sous domination musulmane, ont très vite engendré une écriture arabe de leur histoire, accompagnant la mise en place d'une administration et d'un pouvoir dont la légitimité était liée à la diffusion de l'islam et de son support, la culture arabe. Sans nier l'indigence de notre documentation, pas plus que la situation de la Méditerranée à cette période, les progrès récents de la recherche démontrent que nous n'avons pas encore tous les outils en main pour étudier l'islamisation et l'arabisation dans ces régions à une période haute, et qu'une réflexion méthodologique renouvelée sur ce point est nécessaire. C'est cette démarche qu'initient les textes qui suivent.

Notes

1. Éd. P. Nora, *Les lieux de mémoire*, Paris, 1997, I, p. 17-18.

2. Au moins en ce qui concerne l'islamisation.

3. Une fois encore, É. Lévi-Provençal a été le premier à attirer l'attention sur ces documents : *Trente-sept lettres officielles almohades*, Rabat, 1941 (Collection de textes arabes, 10) ; commentaire dans *Un recueil de lettres officielles almohades. Étude diplomatique, analyse et commentaire historique*, Paris, 1942. Beaucoup de ces lettres ont été retrouvées dans des chroniques ou ouvrages de *kuttāb*, comme celui d'al-Balawī, et que A. ʻAzzaoui, *Rasā'il muwaḥḥiyya. Majmū'a jadida*, Rabat, 1996, a édité. Pour le contexte et les éditions, H. Al-ʻAllaoui, P. Buresi, « La chancellerie almohade », *Los Almohades : Problemas y Perspectivas*, éd. P. Cressier, M. Fierro, L. Molina, Madrid, 2006 (Estudios árabes e islámicos : monografías, 11), II, p. 477-503. Depuis, de nouvelles lettres ont et sont toujours objet d'édition et de traduction. Par exemple, M. Bencharifa, *Abū l-Muṭarrif ibn ʻAmīra*, Rabat, 1966 ; J. Arbach, *Le domaine maritime en Occident musulman à l'époque almohade (XIIe-XIIIe siècles)*, thèse de doctorat nouveau régime, sous la dir. d'Alain Ducellier, Toulouse Le Mirail, 1995.

4. Entre autres, P. Guichard, *Les musulmans de Valence et la reconquête (XIe-XIIIe siècles)*, Damas, 1990-1991 ; A. Nef, *L'élément islamique dans la Sicile normande : identités culturelles et construction d'une nouvelle royauté (XIe-XIIe siècles)*, thèse de l'université Paris.10 Nanterre, sous la dir. De H. Bresc, 2001.

5. Il faut y associer l'ensemble des travaux en langues espagnole et française, qui restent aujourd'hui une base très solide de toute étude sur les premiers siècles de l'Occident musulman : J. Bosch Vilá, *Los Almoravides*, Tétouan, 1966 ; R. Brunschvig, *La Berbérie orientale sous les Hafsides, des origines au XVe siècle*, Paris, 1940-1947, 2 vol ; A. Huici Miranda, *Historia política del imperio almohade,* Tetouan, 2.vol., 1956-1957 ; H.-R. Idris, *La Berbérie orientale sous les Zirides. Xe-XIIIe siècles,* Paris, 1962, 2.vol ; É. Lévi-Provençal, *Histoire de*

l'Espagne musulmane, Paris, 1950-1967, 3 vol. ; M. Talbi*, L'émirat aghlabide (184-296/800-909). Histoire politique,* Paris, 1966.

6. Pour une présentation complète du problème, A. Borrut, *Entre mémoire et oubli : la Syrie sous les derniers Omeyyades et les premiers Abbassides (v. 692-809)*, Leyde, 2011.

7. En particulier, l'ouvrage emblématique de P. Crone, M. Cook, *Hagarism. The Making of the Islamic World*, Cambridge, 1977.

8. Il est impossible ici de dresser une liste de ces travaux. Voir plus particulièrement, F. Donner, *Narratives of Islamic Origins. The Beginnings of Historical Writing*, Princeton, 1998 ; A. Elad, « The beginnings of historiographical writing by the Arabs.: the earliest Syrian writers on the conquests », *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 28, 2003, p. 65-152 ; A.-L. de Prémare, *Les fondations de l'Islam entre écriture et histoire*, Paris, 2002 ; A. Cheddadi, *Les Arabes et l'appropriation de l'histoire. Émergence et premiers développements de l'historiographie musulmane jusqu'au IIe/VIIIe siècle*, Paris, 2004.

9. G. Martinez-Gros, *L'idéologie omeyyade. La construction de la légitimité du califat de Cordoue (Xe-XIe siècles)*, Madrid, 1992 ; Id., *Identité andalouse*, Paris, 1997. Voir également H. Djaït, *La fondation du Maghreb islamique*, Sfax, 2004.

10. É. Fricaud, Ibn *'Iḏârî al-Marrâkušî (m. début XIVe s) historien marocain du Magrib et d'al-Andalus, bilan d'un siècle et demi de recherches sur al-Bayân al-Mugrib*, thèse de l'université Lyon.2, sous la dir. de P. Guichard, 1994.

11. M. Chamberlain, *Knowledge and Social Practice in Medieval Damascus, 1190-1350*, Cambridge, 1994.

12. G. Marçais, *La Berbérie musulmane et l'Orient au Moyen Âge,* Paris, 1946, et *L'architecture musulmane d'Occident*, Paris, 1954.

13. J. Sauvaget, *Alep, essai sur le développement d'une grande ville syrienne des origines au milieu du XIXe siècle*, 2 vol., Paris, 1941 (Bibliothèque archéologique et historique, 39). Voir le contrepoint de cette vision, présenté par J.-C. Garcin, « Le moment islamique », *Mégapoles méditerranéennes. Géographie urbaine rétrospective*, éd. Cl. Nicolet, R. Ilbert, J.-Ch. Depaule, Paris, 2000 p. 90-103.

14. A. Bazzana, P. Cressier, P. Guichard, *Les châteaux ruraux d'al-Andalus : histoire et archéologie des husûn du Sud-Est de l'Espagne*, Madrid, 1988, et V. Lagardère, *Campagnes et paysans d'al-Andalus. VIIIe-XVe s.*, Paris, 1993.

15. E. Tixier, *Géographie et géographes d'al-Andalus*, thèse de l'université de Rouen, sous la dir. de G. Martinez-Gros, 2003.

16. É. Lévi-Provençal, *Histoire de l'Espagne musulmane, op. cit.*, I, p. 185-191 et p. 263-278. Sur un tableau général de la culture d'al-Andalus, J. Vernet, *Ce que la culture doit aux Arabes d'Espagne*, Paris, 1985.

17. R. Bulliet, *Conversion to Islam in the Medieval Period. An Essay in Quantitative History,* Cambridge (Mass.), 1979.

18. P. Cressier, « Urbanisation, arabisation, islamisation au Maroc du Nord : quelques remarques depuis l'archéologie », *Peuplement et arabisation au Maghreb occidental. Dialectologie et histoire,* éd. J. Aguadé, P. Cressier, A. Vicente, Madrid-Saragosse, 1998, p. 27-38.

19. Voir à propos d'Ibn ʿIḏārī et ses emprunts à al-Raqīq, Fricaud, *Ibn ʿIdhârî, op. cit.*, p. 272.

20. Talbi, *L'émirat aghlabide, op. cit.*

21. M. Muranyi, *Die Rechtbücher des Qairawaners Sahnûn b. Saʿd, Entstehungsgeschichte und Werküberlieferung*, Stuttgart, 1999.

22. Pour les « filtres historiographiques », étudiés dans le cadre de la Syrie du VIIIe siècle, se reporter à Borrut, *Entre mémoire et oubli, op. cit.*

23. Ibn Ḥayyān, *Kitāb al-Muqtabis fī Taʾriḫ riğal al-Andalus* : en particulier les vol. III et V. La traduction d'*Al-Muqtabis fī Aḫbār balad al-Andalus* (éd. A. Ḥajji, Beyrouth, 1965) par J. García Gomez porte le titre *Anales Palatinos del Califa de Cordoba al-Hakam II*, Madrid, 1967, parce que le texte est attribué, par J. García Gomez, à A. al-Rāzī.

24. Sur l'environnement littéraire du XIe siècle en al-Andalus, voir M. J. Viguera Molíns, *Historia de España Menendez Pidal*, éd. J. M. Jover Zamora, vol. 8-1, Madrid, 2e éd., 1995.

25. Notion bien floue, qui demanderait à être précisée, à prendre ici dans un sens très général.

26. En dernier lieu, S. Bouderbala, *Jund Misr : étude de l'administration militaire dans l'Égypte des débuts de l'Islam (21/642-218/833)*, thèse de l'université Paris.1 Panthéon-Sorbonne, sous la dir. de F. Micheau, 2008.

27. M. A. Makkí, « Egipto y los origines de la historiografía árabe-española », *Revista dos Estudos Islamico-Musulmanes*, 5, 1957.

28. Al-Mālikī, *Riyāḍ al-Nufūs fī ṭabaqāt ʿUlamāʾ al-Qayrawān wa Ifrīqiya*, éd. H. Monés, Le Caire, 1951 ; nlle éd. B. Al-Bakkūš, Beyrouth, 1983. Voir également les travaux de M. Marin, dont « Nómina de Sabios de al-Andalus (93-350/711-961) », *Estudios onomástico-biográficos de al-Andalus*, I, éd. M. Marin, Madrid, 1988, p. 23-182 ; « El ribat en al-Andalus y el Norte de Africa », *La Rápita islámica : historia institucional ialtres estudis regionals*, San Carles de la Rápita, 1994, p. 121-130.

29. V. Lagardère, *Les Almoravides jusqu'au règne de Yûsuf b. Tâshfîn (1039-1063)*, Paris, 1989.

30. Nous savons, par exemple, que des versions de la chronique d'al-Raqīq circulaient encore en Ifrīqiya au XVe siècle.

31. Donner, *Narratives of Islamic Origins, op. cit.*, en particulier p. 125 et suiv.

32. A. Miquel, *La géographie humaine du monde musulman jusqu'au milieu du XIe siècle*, 4 vol., Paris, 1973-1980. Voir la présentation de A. Nef et H. Bresc, dans la traduction d'Al-Idrīsī, *Idrîsî. La première géographie de l'Occident*, Paris, 1999, p. 13-53.

33. D. Urvoy, *Pensers d'al-Andalus. La vie intellectuelle à Cordoue et Séville au temps des empires berbères (fin XIe-début XIIIe siècle)*, Toulouse, 1990 ; Martinez-Gros, *Identité andalouse, op. cit ;* Viguera Molíns, *Historia de España, op. cit.*

34. Al-Qāḍī al-Nuʿmān, *Iftitāḥ al-Daʿwa*, éd. F. Dachraoui, Tunis, 1975, trad. H. Haji, *Founding the Fatimid State. The Rise of an Early Islamic Empire*, Londres, New York, 2006 ; *Kitāb al-Mağālis wa-Musāyyarāt*, éd. H. Faqqi, I.

Šabbuh, M. Al-Ya‘lawi, Tunis, 1978 ; *Ṣīrat Ustaḏ Ğawḏar*, éd. M. Kamil Husayn, M. A. Ša‘ira, Le Caire, 1954 ; trad. M. Canard, *Vie de l'Ustâdh Jaudhar*, Alger, 1958 (Publication de l'Institut d'études orientales d'Alger, II[e] série, t. XX). Se reporter à H. Halm, *The Empire of the Mahdi. The Rise of the Fatimids*, trad. M. Bonner, Leyde, 1996.

35. En particulier, H. R. Idris, *La Berbérie orientale sous les Zirides. x[e]-xiii[e] siècles*, 2 vol., Paris, 1962 ; « Commerce maritime et qirâd en Berbérie orientale : d'après un recueil inédit de fatwas médiévales », *Journal of Economic and Social History of the Orient*, 4, 1961, p. 223-239 ; « Le mariage en Occident musulman. Analyse de fatwâs médiévales extraites du *Mi‘yâr* d'al-Wancharîchî », *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, n° 57, 1972, p. 71-107.

36. Ibn ‘Abd al-Hakam, (m. 257/870-871), *Kitāb futūḥ Miṣr wa aḫbārruhā*, éd. C. Torrey, *History of the Conquest of Egypt, North Africa and Spain*, New Haven, 1922.

37. Éd. et trad. A. Gateau, *Livre des conquêtes d'Ibn ‘Abd al-Ḥakam*, Alger, 1947 (Bibliothèque arabe-française, 2), Introduction, p. 19 ; Makkí, « Egipto y los origines de la historiografía árabe-española », art. cité.

38. R. G. Khoury, *‘Abd Allâh ibn Lahī'a (97-174/715-790), juge et grand maître de l'école égyptienne : avec édition critique de l'unique rouleau de papyrus arabe conservé à Heidelberg*, Wiesbaden, 1986 ; Ibn Ḥabīb, *Kitāb al-Ta'riḫ*, Madrid, 1991 ; sur Ibn Ḥabīb, se reporter à la thèse de M. Wilk, *Le discours historique d'al-Andalus depuis la conquête arabe jusqu'à l'époque des Taifas*, thèse de doctorat, Paris, EHESS, sous la dir. de G. Martinez-Gros, 2008.

39. F. Donner, *Narratives of Islamic Origins, op. cit.*, p. 281-282.

40. Wilk, *Le discours historique d'al-Andalus, op. cit.*

41. Il s'agit de la chronique de Žalifa b. Ḫayyāṭ al-‘Uṣfūrī, *Ta'riḫ*, éd. A. D. al-‘Umarī, Najaf, 1967.

42. Cet aspect a été minutieusement étudié pour la Syrie par C. Jalabert, *Hommes et lieux dans l'islamisation de l'espace syrien (i[er]/vii[e]-vii[e]/xiii[e] siècle)*, thèse de l'université de Paris.1 Panthéon-Sorbonne, sous la dir. de F. Micheau, 2004, et pourrait servir de modèle pour un étude similaire dans les régions occidentales.

43. Ibn Ḥawqal, *Kitāb ṣurat al-arḍ*, éd. G. H. Kramers, *Viae et regna. Descriptio ditionis moslemicae*, Leyde, 1938-1939 ; trad. G. H. Kramers et G. Wiet, *Configuration de la Terre*, Paris-Beyrouth, 1964 ; sur la Méditerranée d'Ibn Ḥawqal, voir G. Martinez-Gros, « La division du monde selon Idrîsî », *Le partage du monde. Échanges et colonisation dans la Méditerranée médiévale*, éd. M. Balard, A. Ducellier, Paris, 1998, p. 315-334.

44. S. Denoix, *Décrire Le Caire. Fusṭāṭ-Miṣr d'après Ibn Duqmāq et Makrīzī*, Le.Caire, 1992.

45. A.-L. de Prémare, *Les fondations de l'Islam, op. cit.*

46. Ibn ‘Abd al-Ḥakam, *Conquête de l'Afrique et de l'Espagne, op. cit.*, p. 64-65.

47. Sur les saints, voir l'étude de E. Gellner, *Les saints de l'Atlas*, Paris, 2003, et H. Ferhat, *Le Maghreb aux xii[e] et xiii[e] siècles : les siècles de la foi*, Casablanca, 1993.

48. P. Guichard, « Combattants de l'Occident chrétien et de l'Islam. Quelques remarques sur leurs images réciproques (fin xe-xiie siècle) », *Identidad y representación de la frontera en la España médiéval*, Madrid, 2001, p. 223-251.

49. M. Bonner, *Aristocratic Violence and Holy War: Studies in the Jihad and the Arab-Byzantine Frontier,* New Haven, Connecticut, 1996 (American Oriental Series, 81) ; voir aussi H. Kennedy, « Caliphs and their chroniclers in the Middle Abbassid Period (3th/9th.century) », *Texts, Documents and Arterfacts. Islamic Studies in Honor of D. S. Richards*, éd. Ch. Robinson, Leyde, 2003, p. 17-35.

50. Al-Ya'qūbī, *Kitāb al-Buldān*, éd. M. J. De Goeje, Leyde, 1860, rééd. 1967 ; trad. G. Wiet, *Le livre des pays*, Le Caire, 1937 ; Miquel, *La géographie humaine, op. cit.*, I, p. 285-292.

51. Ch. Picard, A. Borrut, « *Râbata, Ribât, Râbita* : une institution à reconsidérer », *Chrétiens et musulmans en Méditerranée médiévale (viiie-xiiie siècle). Échanges et contacts*, éd. Ph. Sénac, N. Prouteau, Poitiers, 2003 (Civilisation médiévale, 15), p. 33-65 ; Ch. Picard, « Regards croisés sur l'élaboration du jihad entre Occident et Orient musulman (viiie-xiie siècle) : perspectives et réflexion sur une origine commune », *Regards croisés sur la guerre sainte. Guerre, religion et idéologie dans l'espace méditerranéen latin (xie-xiiie siècle)*, éd. D. Baloup, Ph. Josserand, Toulouse, 2006, p. 33-66.

52. C. de la Puente, « El *ŷihād* en el califato omeya de al-Andalus y su culminación bajo Hishām II », *Almanzor y los terrores del milenio. Actas II Curso sobre Península Ibérica y el Mediterráneo durante los siglos xi y xii*, éd. F. Valdés Fernandez, Aguilar de Campo, 1999, II, *Almanzor y los terrores del milenio*, p. 25-38.

53. E. Manzano Moreno, *La frontera de al-Andalus en Época de los Omeyas*, Madrid, 1991.

54. Sur le rôle d'Alexandre, se reporter aux travaux de F. de Polignac, en particulier, « Alexandre, maître des seuils et des passages : de la légende antique au mythe arabe », *Alexandre le Grand dans les littératures occidentales et proche-orientales. Actes du colloque de Paris, 27-29 novembre 1999*, éd. L. Harf-Lancner, C. Kappler, F. Suard, Nanterre, 1999, p. 215-225, qui concernent l'Orient.

55. Ch. Picard, « Récits merveilleux et réalité d'une navigation en océan Atlantique chez les auteurs musulmans », *Miracles, prodiges et merveilles au Moyen Âge, XXVe Congrès de la SHMES, Orléans, 1994*, Paris, 1995, p. 75-87.

56. Par exemple, Martinez-Gros, « La division du monde selon Idrîsî », art. cité, p. 315-334.

57. Mas'ūdī, *Murūǧ al-ḍahab*, éd. et trad. Ch. Barbier de Meynard, J. Pavet de Courteille, Paris, 1861-1877 ; trad. Ch. Pellat, *Les prairies d'or*, Paris, 1962-1965.

58. P. Chalmeta, *Invasión e Islamización. La sumisión de Hispania y la formación de al-Andalus*, Jaen, 2003, p. 40-44.

59. M. Canard, « Les expéditions des Arabes contre Constantinople dans l'histoire et dans la légende », *Journal asiatique*, 208, 1926, p. 61-121.

60. Voir la communication d'Élise Voguet sur « Le statut foncier et fiscal des terres de l'Ifrīqiya et du Maghreb : l'apport des sources juridiques ».

61. En Ifrīqiya, al-Malīkī, *Riyāḍ al-nufūs*, éd. al-Bakkūš, *op. cit.* ; en al-Andalus, en particulier, Ibn al-Faraḍī, *Ta'riḫ 'Ulamā' l-Andalus*, éd. al-Husaynī, Le.Caire, 1954.

62. J.-P. Molenat, « Sur le rôle des Almohades dans la fin du christianisme local au Maghreb et en al-Andalus », *Al-Qanṭara*, 18/2, 1997, p. 389-413.

63. P. Chalmeta, « Mozarabe », *Encyclopédie de l'Islam²*, s.v. ; M. de Epalza, « Falta de obispos y conversión al Islam de los cristianos de al-Andalus », *Al-Qanṭara*, 15, 1994, p. 519-523.

64. C. Aillet, *Les mozarabes : christianisme et arabisation en al-Andalus (IXe-XIIe siècle)*, Madrid, 2009.

65. Al-Bakrī, *Kitāb al-masālik wa l-Mamālik*, éd. et trad. W. Mac Guckin De Slane, *Description de l'Afrique septentrionale par Abou Obeïd el-Bekri*, Paris, rééd. 1965 ; Ibn.awqal, *Kitāb Ṣūrat al-arḍ*, éd. et trad. cit. Voir la communication de Yassir Benhima.

66. P. Guichard, V. Lagardère, « La vie sociale et économique de l'Espagne musulmane aux XIe-XIIe siècles à travers les *fatwa/s du Mi'yar* d'al-Wanšarīšī », *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 26/1, 1990, p. 197-236. Voir la mise au point de Pierre Guichard, dans J.-Cl. Garcin *et al.*, *États, sociétés et cultures du monde musulman médiéval*, II, Paris, 2000, p. 83-110.

67. Ibn 'Abd al-Ḥakam, *op. cit.*, éd. p. 34, trad. p. 35.

68. Pour les sources de la conquête, voir Chalmeta, *Invasión e Islamización, op. cit.* ; Ch. Picard, « Description des sites antiques dans le cadre urbain d'al-Andalus par les écrivains arabesdu Moyen Âge : l'exemple de Mérida », *Sites et monuments disparus d'après les témoignages de voyageurs*, éd. R. Giselen, *Res Orientales*, VIII, 1966, p. 105-116.

69. Ibn 'Iḏārī, *Kitāb al-Bayān al-Muġrib*, I et II : *texte arabe des parties relatives au Maghreb et à l'Espagne de la conquête au XIe siècle*, éd. G. S. Colin, É. Lévi-Provençal, Leyde, 1948-1951, 2 vol. ; trad. É. Fagnan, *Histoire de l'Afrique et de l'Espagne intitulée al-bayano l-mogrib*, Alger, 1901-1904, 2 vol. , éd. II, p. 318-319, trad. II, p. 494-495.

70. Ibn 'Abd al-Ḥakam, *op. cit.*, éd. p. 84, trad. p. 85.

71. Ibn Al-Qūṭiya, *Ta'riḫ iftitāḥ l-Andalus*, éd. P. de Gayangos, E. Saavedra, F. Codera, Madrid, 1868 ; éd. et trad. J. Ribeira, *Historia de la conquista de España de Abnelcotia el Cordobès*, Madrid, 1926 (Colecćion de obras arábigas de Historia y geografía de la Real Academia de la Historia, II).

72. A. Esch, « Chance et hasard de transmission. Le problème de la représentativité et de la déformation de la transmission historique », *Les tendances actuelles de l'histoire du Moyen Âge en France et en Allemagne. Actes des colloques de Sèvres (1997) et Göttingen (1998) organisés par le CNRS et Max-Plancke-Institute für Geschichte*, éd. J.-C. Schmitt, O. G. Oexle, Paris, 2003, p. 15-29.

73. Pour un panorama général de l'ibadisme, T. Lewicki, « 'Ibāḍiya », *Encyclopédie de l'Islam²*, IV, p. 668-682.

74. H. Pirenne, *Mahomet et Charlemagne*, Paris, 1936, rééd. 2005.

75. R. Hodges, D. Whitehouse, *Mahomet, Charlemagne et les origines de l'Europe*, Paris, 1996 ; Ch. Wickham, *Framing the Early Middle Ages: Europe and the Mediterranean, 400-800*, New York, 2005 ; S. Guttiérez Lloret, *La Cura de Tudmir de la Antaguedad tardia al mundo islâmico. Poblamiento y cultura material*, Madrid, Alicante, 1996.

Auteur

Christophe Picard

Référence électronique du chapitre

PICARD, Christophe. *Islamisation et arabisation de l'Occident musulman médiéval (VIIe-XIIe siècle) : le contexte documentaire* In : *Islamisation et arabisation de l'Occident musulman médiéval (VIIe-XIIe siècle)* [en ligne]. Paris : Éditions de la Sorbonne, 2011 (généré le 10 août 2019). Disponible sur Internet : <http://books.openedition.org/psorbonne/2504>. ISBN : 9782859448738. DOI : 10.4000/books.psorbonne.2504.

Référence électronique du livre

VALÉRIAN, Dominique (dir.). *Islamisation et arabisation de l'Occident musulman médiéval (VIIe-XIIe siècle)*. Nouvelle édition [en ligne]. Paris : Éditions de la Sorbonne, 2011 (généré le 10 août 2019). Disponible sur Internet : <http://books.openedition.org/psorbonne/2498>. ISBN : 9782859448738. DOI : 10.4000/books.psorbonne.2498.
Compatible avec Zotero

Islamisation et arabisation de l'Occident musulman médiéval (VIIe-XIIe siècle)

Ce livre est cité par

Lower, Michael. (2014) The Papacy and Christian Mercenaries of Thirteenth-Century North Africa. *Speculum*, 89. DOI: 10.1017/S0038713414000761

(2012) Books Received for Review. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 75. DOI: 10.1017/S0041977X12000523



Éditions de la Sorbonne

Islamisation et arabisation de l'Occident musulman médiéval (VIIe-XIIe siècle) | Dominique Valérian

L'apport de l'archéologie, de la numismatique et de la sigillographie à l'histoire de l'islamisation de l'occident

musulman : en guise d'introduction[1]

Sophie Gilotte et Annliese Nef

p. 63-99

Texte intégral

1 Rappelons, tout d'abord, que nous traiterons de l'islamisation au sens large, telle qu'elle a été définie lors du séminaire qui s'est tenu tout au long de l'année 2006-2007 : il s'agit d'identifier les effets de l'intégration dans l'empire islamique du Maghreb, d'al-Andalus et de la Sicile, Afrique subsaharienne exclue. Ces répercussions sont, notamment, culturelles, religieuses et linguistiques, mais aussi sociales, économiques et politiques[2].

2 Le bilan dressé à partir des sources textuelles[3] met clairement en exergue le rôle que peut jouer l'archéologie. Les sources écrites sont, en effet, beaucoup moins abondantes et variées en Occident qu'en Orient pour le début de la période islamique (qualifié de « protohistorique » par Christophe Picard[4]), et il est nécessaire de faire appel à d'autres sources de maniement tout aussi complexe. En ce sens, une approche archéologique apparaît donc d'autant plus importante, tout particulièrement pour certaines zones très rarement évoquées dans les sources écrites, telles la Sicile et la Libye. Or, si la nécessité de lier étroitement sources écrites et archéologiques afin d'en faire l'histoire est aujourd'hui une évidence, cette démarche ne va pas sans soulever bien des difficultés. Quelques précautions liminaires sont, en effet, indispensables. Le premier obstacle tient à ce que, contrairement à ce que croit trop souvent l'historien, les données archéologiques ne permettent pas d'éclairer ou d'appréhender les mêmes réalités que les textes : il ne saurait donc être question d'y chercher ce que l'absence de ces derniers ne permet pas de documenter, ni de combler les vides existants. En d'autres termes, la source archéologique, qui livre par ailleurs rarement des réponses univoques, ne peut pallier à elle seule la carence de sources « écrites ». En outre, les données fournies par ces deux types de sources ne sont pas toujours complémentaires ni conciliables, et l'exercice de confrontation ne débouche jamais sur un tableau enfin « complet ». Elles documentent des aspects distincts de la réalité historique. Loin d'être la « voie royale » qui apporterait une

solution définitive à ces lacunes, l'archéologie comporte ses propres impasses. En effet, si elle a pour but de reconstruire le passé à partir de données matérielles, les nombreux points d'ombre qui persistent soulignent à la fois les limites inhérentes à la méthode et aux moyens employés, mais aussi les difficultés qu'il y a à interpréter catégoriquement certains documents archéologiques. En outre, le développement inégal (quantitatif et qualitatif) des recherches archéologiques, qui place la péninsule Ibérique très loin devant la Sicile ou le Maghreb, crée une situation de déséquilibre qui entrave les tentatives de perspectives comparatistes et empêche de prendre en compte autant qu'on le devrait le passé commun des deux rives de la Méditerranée. Enfin, le manque de programmes articulés portant spécifiquement sur la période islamique est général dans les régions qui font ou ont fait partie de l'Occident musulman ; de telles enquêtes demeurent exceptionnelles.

3 Pour le thème qui nous occupe, la question centrale du lien entre archéologie, culture matérielle et islamisation est, en outre, épineuse d'un point de vue méthodologique : quels sont, en effet, les indices d'une telle évolution et quelles sont leurs limites ? Pour une approche générale de la question, on renverra à la position très prudente exprimée, il y a déjà une décennie, par Patrice Cressier[5].

4 Sans prétendre à l'exhaustivité, le rapide panorama que l'on proposera ici vise à la fois à passer en revue les grands axes privilégiés par la recherche et à mettre en évidence les questions, les aspects laissés dans l'ombre, ou les contradictions éventuelles, afin d'ouvrir la discussion ; à défaut de livrer une bibliographie complète sur le sujet (extrêmement vaste dans le cas de la péninsule Ibérique), on mettra plutôt en avant ses développements récents. Par ailleurs, on évoquera régulièrement l'Orient, non pas de manière systématique, mais dans la mesure où les questions ont souvent été d'abord (et parfois seulement) posées dans ce cadre géographique ; dès lors, la comparaison peut se révéler fructueuse.

5 Toutefois, il nous paraît essentiel de souligner, d'entrée de jeu, que la problématique se pose différemment au Proche-Orient (où les fouilles archéologiques s'inscrivent dans une tradition plus ancienne) et dans l'Occident musulman : en effet, les contingents arabo-musulmans qui prirent le contrôle des terres orientales à partir du VIIe siècle n'étaient pas, à cette date, les porteurs d'une culture islamique déjà élaborée constituant une *koiné*[6] et, de fait, ils puisèrent abondamment dans l'héritage byzantin et sassanide local. Les armées qui se lancèrent par la suite à l'assaut de l'Occident étaient équipées d'un bagage déjà plus articulé, même si, bien entendu, elles assimilèrent, elles aussi, une partie de la culture

locale[7], d'autant plus que la culture islamique était alors, comme plus tard, en évolution constante. Cette distinction explique surtout, dans le cadre de l'Occident musulman, la place faite à la question de l'« orientalisation » de la culture matérielle et qui renvoie tant à l'origine orientale des conquérants qu'au prestige qui émanait du centre de l'empire établi dans cette aire géographique[8]. La situation ne peut donc être identique à ce que l'on reconstruit pour l'Orient, étant bien entendu que les caractéristiques de la culture avec laquelle les nouveaux venus entrent en contact influent également sur les modalités de l'islamisation comme de l'auto-islamisation.

6 On passera donc en revue les différentes catégories d'indices disponibles, sans entrer de manière détaillée dans les spécificités régionales. On s'attachera, en premier lieu, aux éléments en théorie les plus « parlants », qui sont d'ailleurs parfois les plus précoces : on songe aux indices qui renvoient à la mise en place de structures étatiques, aussi rudimentaires soient-elles dans un premier temps, que l'on peut qualifier d'islamiques, puis à ceux qui attestent les pratiques cultuelles des différents groupes en présence. Dans un deuxième temps, on évoquera les transformations du monde urbain et de l'espace rural. On trouvera un bon exemple de l'étude de ces problématiques à l'échelle d'un site dans la communication de Sonia Gutiérrez publiée dans ce volume. La question de la transformation des cultures techniques et matérielles, qui aurait donc toute sa place ici, a été volontairement laissée de côté, car elle fait l'objet de recherches multiples, toujours plus spécialisées et qui ont donné naissance à une bibliographie foisonnante.

LA MISE EN PLACE DE L'ETAT ISLAMIQUE : MONNAIE, SCEAUX, POIDS ET MESURES

7 Nous proposons d'ouvrir ce dossier en faisant rapidement le point sur les monnaies, les sceaux, les poids et les mesures qui sont parmi les premiers éléments à apparaître à la suite de la conquête arabo-musulmane. Non seulement ils renvoient à des nécessités administratives et fiscales, mais ils reflètent aussi une affirmation d'ordre idéologique de la part du nouveau pouvoir islamique.

La monnaie

8 Émanant du pouvoir étatique, seul émetteur légal, la monnaie est l'expression et l'instrument de sa capacité d'organisation et de renouvellement. L'étude de la frappe et de la circulation monétaires renvoie à ce qui est considéré comme une des

caractéristiques du monde islamique : sa forte monétarisation, qui va de pair avec le modèle d'un État tributaire[9], entraînant des relations entre l'État et certains groupes sociaux (fonctionnaires, militaires), dont les services sont rémunérés en monnaie[10].

9 La monnaie est donc un des indices de l'islamisation des structures politiques et administratives, et de l'intégration de l'Occident musulman au *dār al-islām*. L'État utilise, en outre, la monnaie comme un vecteur de l'islamisation[11], en tant qu'outil privilégié de propagande étatique, en plaçant sur les deux faces de chaque pièce des légendes dont la dimension est à la fois religieuse et politique.

10 La relation entre une forte monétarisation de l'économie et le processus d'islamisation est particulièrement évidente en al-Andalus, en raison du contraste avec la situation antérieure d'époque wisigothique, caractérisée par un recul quantitatif et qualitatif des frappes de monnaies en métal précieux. De plus, il s'agit d'un des indices les plus précoces de l'impact de la domination islamique, même si sa conservation est très partielle, et il renseigne sur des phénomènes de transition tout à fait intéressants. Le corpus conservé dans la péninsule Ibérique témoigne de la rapide évolution des premières monnaies diffusées : on passe en quelques années d'un dinar ou *solidus*, qui arbore la profession de foi musulmane traduite en latin, à un dinar aux légendes bilingues latin-arabe, puis, enfin à des monnaies aux légendes entièrement arabes[12]. Il est à noter qu'aucun phénomène de ce genre n'a été repéré pour la Sicile, même si pour cette dernière on a avancé l'hypothèse d'une origine byzantine du quart de dinar[13]. Pour le Maghreb, on a récemment mis l'accent sur l'abandon de l'Africa par Constantinople et notamment des frappes monétaires, y compris celles de l'atelier monétaire de Sardaigne qui avait pris la relève de celui de l'exarchat d'Afrique, et sur le recentrement sur la Sicile au début du VIIIe siècle, très peu de temps après la conquête islamique[14]. On y retrouve la transformation progressive de la monnaie attestée en al-Andalus et notamment des frappes bilingues[15].

11 Pourtant, plusieurs problèmes demeurent ouverts lorsqu'on aborde l'étude de la monnaie dans l'Occident musulman. Tout d'abord, d'un point de vue archéologique, se pose toute la question de l'accès à ces sources : dans les pays du Nord de l'Europe, la dépénalisation de l'utilisation des détecteurs et des trouvailles a bouleversé les idées que l'on avait sur la monétarisation de l'économie à l'époque médiévale et, en particulier, dans les campagnes. Mais, ailleurs, en l'absence de données (disponibles),

on est parfois amené à évoquer des « déserts numismatiques » qui s'appuient bien souvent sur un état des lieux faussé.

12 Ensuite, et ce point est lié au précédent, la question de l'évaluation de la monétarisation des zones rurales demeure intacte. Cette problématique a connu un regain d'intérêt dans le cadre de l'Occident musulman[16] à un moment où, en outre, on assiste à une réévaluation de l'importance de cette monétarisation pour l'Occident chrétien médiéval[17] et pour le monde byzantin par le biais de l'archéologie[18]. Il s'agit donc d'un champ de recherche amené à se développer dans l'avenir.

13 Enfin, si les études se multiplient pour al-Andalus[19], la situation du Maghreb islamique à une période haute est mal connue en raison du manque d'études récentes[20]. La Sicile est également mal lotie, puisqu'elle ne compte qu'un seul catalogue digne de ce nom[21]. Plus généralement, ont longtemps été négligées les monnaies qui ne sont pas en or, ou qui correspondent à des fractions (les dirhams, les *fulūs*, les *rubāʿī*-s ou quarts de dinars, les *kharrūba* ou seizième de dirhams répandus en Sicile, etc.), et dont l'existence renforce néanmoins l'idée d'une forte monétarisation des échanges[22].

Les sceaux, les déneraux et les poids

14 D'autres catégories d'objets, tels les sceaux, peuvent se prêter à un questionnement similaire sur la nature des structures étatiques qui se mettent en place, la circulation de l'information sous leur égide et, par là même, leur capacité à administrer l'ensemble de l'espace qu'elles sont censées contrôler[23]. La récente découverte d'une vingtaine de sceaux sur le site du Ruscino, dans les Pyrénées orientales françaises, vient combler en partie le vide qui existait sur ce type d'objet en al-Andalus[24] même si des témoignages ponctuels de l'époque des gouverneurs étaient déjà connus[25]. Quant à leur fonction, l'hypothèse couramment acceptée est celle de cachets qui servaient à sceller les courriers administratifs ou militaires (placés dans des tubes également en plomb).

15 Un autre type de sceaux, dits de *jizia*, pourrait attester la mise en place d'une fiscalité islamique, d'une part, mais pourrait également figurer dans la section qui suit, car il témoigne du maintien des religions du Livre sous la domination islamique. Inconnus au Maghreb, quelques sceaux ont été récemment analysés comme tels dans le contexte d'al-Andalus[26], tandis que l'identification d'exemplaires siciliens se fonde sur leur ressemblance avec des sceaux plus explicites retrouvés en Orient et étudiés par Paul Balog[27]. Cette interprétation a été remise en cause récemment[28], et

une étude spécifique va leur être consacrée prochainement. Quelle que soit leur fonction réelle, les sceaux de Sicile portent le nom d'un émir aghlabide et une date, et ils devaient servir à authentifier quelque chose ; ils renvoient donc à des pratiques étatiques. Or, la découverte d'une partie d'entre eux dans un cadre rural donne une idée de la pénétration et de la diffusion des instruments d'intervention de l'administration et de ses relais, même s'il est évident que l'enquête doit être poursuivie de façon systématique.

16 On pourrait aussi évoquer la catégorie des poids-forts et des étalons islamiques, qui renvoient à des unités de mesure théoriquement contrôlées par l'État[29], et poser la question de leur diffusion. Un certain nombre d'entre eux ont été retrouvés dans des contextes de fouilles archéologiques. Néanmoins, l'absence d'un corpus de référence sur ce type d'objets ne permet pas de définir des groupes typologiques et/ou des systèmes de mesures en fonction de leur origine géographique ou de leur chronologie[30]. De même, les jetons de verre ou dénéraux[31] sont attestés dans l'ensemble de l'Occident musulman[32] ; ils témoignent eux aussi du contrôle exercé par l'État islamique sur un certain nombre de standards et mériteraient d'être l'objet d'une enquête régionale systématique.

17 Les lieux et témoignages de la pratique cultuelle constituent un autre ensemble d'indices non négligeables, mais d'interprétation tout aussi malaisée.

LIEUX ET INDICES DE LA PRATIQUE CULTUELLE

18 On peut regrouper ces éléments en trois grandes catégories : les édifices cultuels, les objets et les pratiques, qui nous échappent pour l'essentiel, excepté dans leur dimension funéraire. Dans l'état actuel des connaissances, vouloir retracer les manifestations de l'islamisation au travers des indices archéologiques conduit souvent à des résultats trop fragmentaires et isolés pour rendre compte de façon satisfaisante de la complexité du thème. De ce point de vue, les pratiques religieuses – entendues au sens large, depuis les édifices de culte jusqu'aux rites funéraires, en passant par les épitaphes – représentent sans doute un des aspects les plus « immédiats » et « lisibles » de l'islamisation. Toutefois, la rareté des données pour les périodes les plus précoces explique qu'elles ne soient pas d'un maniement aisé, d'autant que leur interprétation est rarement univoque.

Les lieux de culte

19 Deux facettes peuvent ici être prises en considération : celle de la construction de mosquées par les conquérants ou leurs premiers coreligionnaires ainsi que celle de la présence d'églises ou synagogues qui attestent le maintien des religions non musulmanes sous la domination islamique. Nous évacuons ici la question des autres lieux de culte car, si les particularités régionales, sociales et culturelles débouchent sur un vaste répertoire typologique qui couvre divers types d'oratoires, pour les périodes hautes, la documentation archéologique est quasiment inexistante pour l'Occident musulman.

Les mosquées[33]

20 Notons, tout d'abord, qu'il devrait être, *a priori*, plus aisé de repérer les mosquées remontant aux premiers temps de l'essor de l'islam en Occident qu'en Orient, car la forme de la mosquée s'était entre-temps précisée[34], même si cette évolution n'était pas achevée et si elle peut présenter des particularités en Occident[35]. Mais leur étude se heurte à de nombreuses difficultés.

21 Le premier obstacle tient à la continuité du culte qui y a été rendu (jusqu'à aujourd'hui dans les régions demeurées majoritairement musulmanes) et qui a, la plupart du temps, effacé, ou au moins rendu inaccessible, la forme architecturale primitive de ces édifices[36] (problème qui se pose de la même manière en Orient[37]). De ce point de vue, la péninsule Ibérique et la Sicile, respectivement sorties de l'orbite musulmane au XVe et au XIe siècle, devraient présenter un avantage puisque l'on peut y mettre au jour des lieux de culte musulmans abandonnés relativement rapidement. En Sicile, néanmoins, les indices sont inexistants : les quelques mosquées connues remontent à une période post-islamique[38], ou s'appuient sur des éléments trop peu rigoureux pour être fiables[39] ; en al-Andalus, la situation n'est guère meilleure[40].

22 De la même manière, le partage des lieux de culte entre religions distinctes[41], qui semble avoir existé dans un premier temps si l'on en croit les sources écrites, n'a pas été attesté par l'archéologie[42].

23 Une deuxième mise en garde concerne les évaluations numériques de fidèles proposées en prenant en compte la taille des mosquées retrouvées lors de fouilles. Ces calculs soulèvent des difficultés d'interprétation, car la signification de la taille des édifices de culte varie en fonction du contexte chronologique et spatial de leur construction.

24 Le nombre réduit d'édifices de culte attribuables à une époque haute conduit à envisager le problème sous un autre angle : laissant de côté une approche centrée sur les signes directs de l'islamisation, il s'agit de s'intéresser au sort des sanctuaires antérieurs, de culte chrétien ou juif, au cours des premiers siècles de la présence arabo-musulmane.

Le maintien de lieux de culte antérieurs

25 Cette démarche invite à s'interroger sur les éléments qui attestent la récupération, la transformation ou le maintien des églises. Certains de ces sanctuaires (dans la péninsule Ibérique essentiellement) sont connus par des fouilles parfois anciennes et offrent un panorama révélateur de la période de transition et d'acculturation, d'autant plus précieux que de récentes révisions ont enrichi et renouvelé les conclusions à en tirer[43].

26 Il serait utile, par exemple, de réussir à dater l'abandon de lieux de culte non musulmans, mais cela est loin d'être toujours aisé[44]. Au Maghreb, où l'on avance l'hypothèse d'une utilisation des églises paléochrétiennes[45] qui durerait dans le temps, notamment en Ifriqiya ou en Libye, l'absence de stratigraphie analysable empêche de la confirmer.

27 Le cas de l'Estrémadure, qui a fait l'objet de recherches sur ce thème, est éclairant. Jusqu'à la fin du xe siècle, les exemples archéologiquement documentés de construction de mosquées demeurent trop peu nombreux pour que l'on puisse en tirer des conclusions. Ils sont tout de même instructifs en raison de leur totale déconnection avec des sanctuaires antérieurs ; cela invite à s'interroger sur les indices de récupération, transformation ou maintien des églises paléochrétiennes ou wisigothiques dans la région[46]. Les cas de figure varient, de l'abandon complet[47] à une transformation de l'espace, adapté à de nouvelles nécessités (usage public, privé), qui peuvent aussi être dictées par les nécessités du culte musulman. Si l'exemple de la basilique paléochrétienne de Casa Herrera, à proximité de Mérida, a été réinterprété récemment[48], l'église de Santa Lucía del Trampal (Alcuescar) soulève d'intéressantes questions de chronologie[49].

28 L'exemple de l'Estrémadure, région périphérique par rapport aux centres politiques musulmans et largement rurale, où le recul des lieux de culte chrétiens ne s'accompagne pas d'une multiplication des oratoires musulmans, est difficile à interpréter : doit-on en conclure au poids de la nouvelle religion ? Peut-on envisager que le caractère rural de la zone accentue un décalage lié au caractère

éminemment urbain de l’islamisation ? Dans ce cas, l’adaptation des églises au nouveau culte peut-elle y être un trait majeur de l’islamisation ?

Les sépultures et les rites funéraires : une question ouverte

29 Ce thème particulièrement complexe et intéressant a récemment été abordé de manière très stimulante, en retraçant les tensions qui se sont fait jour autour de cette question au sein du monde musulman. Si on peut évoquer des rites funéraires que l’on peut qualifier d’« islamiques », car ils tranchent avec des pratiques antérieures ou environnantes, ceux-ci sont, en fait, le fruit d’une négociation entre les exigences du droit musulman et les pratiques qui s’affirment peu à peu dans ce domaine[50].

30 Là encore, la question des inhumations ne peut être abordée que de manière limitée pour le Maghreb –.comme pour l’Orient d’ailleurs[51]– puisqu’on n’y conduit pas de fouilles intentionnelles de sépultures musulmanes. La continuité de l’utilisation des lieux renforce la difficulté. Un certain nombre de sépultures ont néanmoins été fouillées, mais ces exemples demeurent exceptionnels. L’absence de fouilles n’empêche pas pour autant de récolter des informations utiles : ainsi les sépultures islamiques de Leptis Magna, installées dans la partie occidentale du forum, ont pu être datées du xi[e] siècle au vu de la stratigraphie environnante[52], sans compter que la simple localisation d’un cimetière permet de réfléchir sur la topographie[53].

31 La quasi-totalité des indices disponibles concernent donc al-Andalus (Espagne et Portugal) et, dans une moindre mesure, la Sicile. La particularité du rite d’enterrement (cadavre déposé dans une fosse étroite, couché sur le côté droit, orienté vers La Mecque) rend les nécropoles islamiques facilement reconnaissables, même si cet indice ne renvoie pas à un rite universel et si la position de corps sur le dos est attestée, avec éventuellement une orientation de la tête vers La Mecque et non celle du corps entier. Enfin, l’absence de mobilier dans ces tombes rend parfois difficile leur datation précise.

32 Malheureusement, la plupart des fouilles de nécropoles réalisées dans la péninsule Ibérique, extrêmement nombreuses, comme à Palerme, sont effectuées dans le cadre d’interventions préventives. Les informations fournies dans les publications sont souvent sommaires (elles établissent avant tout une typologie des tombes) et les fouilles menées en l’absence d’anthropologues sur le terrain

expliquent que nombre d'éléments fassent défaut pour une compréhension réelle des données[54].

33 On connaît de nombreux cas d'utilisation continue des lieux d'inhumation, notamment dans la péninsule Ibérique entre l'époque wisigothique et les débuts de la domination islamique[55]. Le passage du rite chrétien au rite musulman (avec parfois une superposition des enterrements) semble s'effectuer rapidement, ce qui a été interprété comme un indice de la conversion des habitants[56]. Les choses semblent toutefois toujours plus complexes, au fur et à mesure que nos connaissances progressent et que la transition devient lisible dans le domaine des rites funéraires. Au Tolmo de Minateda, les indices archéologiques montrent que l'orientation en usage se maintient et que seule change la position du corps dans les fosses[57]. Une telle continuité suggère que la sacralité de l'espace funéraire est une question beaucoup plus ouverte qu'on ne voudrait le croire aujourd'hui : qu'elle soit réduite ou, au contraire, qu'elle se maintienne en dépit du changement de religion. Il est également possible que joue ici le souci de préserver un même lieu de sépulture pour les générations d'une même famille. Plus largement, on peut se demander quel degré de signification il convient d'accorder aux rites funéraires. Enfin, il semble que la diffusion de ces pratiques soit relativement homogène entre milieux rural et urbain. Une telle diffusion en devient presque suspecte, car on assiste à une brusque disparition des enterrements non musulmans (si les rites funéraires qui consistent à orienter le corps vers La Mecque en sont l'indice), ce qui paraît difficilement crédible[58].

34 On peut dès lors envisager plusieurs cas de figures : a).la possibilité d'une confusion faite entre les inhumations chrétiennes sous domination islamique et celles de l'époque précédente, puisque l'on ignore exactement quand et comment intervient l'abandon du mobilier funéraire (principalement des petites cruches) en usage sous la domination wisigothique ; b).une hypothétique sectorisation de ces inhumations, peut-être concentrées, comme à Cercadilla (Cordoue)[59], autour d'un sanctuaire ; c).une portée moindre que l'on a tendance à le penser de l'indice funéraire comme reflet de l'identité religieuse. Cette lecture trop « rigoriste » des pratiques funéraires islamiques a, en outre, une seconde conséquence : tout enterrement qui ne respecte pas ces règles est considéré comme devant faire l'objet d'hypothèses particulières[60], ce qui ne se justifie guère d'un point de vue méthodologique et renvoie à un raisonnement circulaire.

Les stèles funéraires

35 La question des stèles funéraires, sans même évoquer les monuments funéraires, est également loin d'être simple : que leur présence n'est en théorie pas une nécessité en islam est un fait connu[61] ; elles sont néanmoins d'un usage largement répandu et précoce[62]. Les stèles funéraires deviendraient donc un des marqueurs de l'islamisation, en dépit des résistances à leur diffusion.

36 Toutefois, celles que l'on connaît pour al-Andalus sont souvent tardives et, hormis quelques rares exemples isolés et en relation avec les élites[63], elles apparaissent au xᵉ siècle et prennent leur véritable essor au cours du siècle suivant[64]. En Sicile, elles documentent surtout les xiᵉ-xiiᵉ siècles[65]. Il n'existe pas de relevé systématique pour les différentes régions du Maghreb, en raison de l'ampleur de l'enquête requise. Notons tout de même que, pour la Tunisie, des stèles sont attestées à partir du milieu du ixᵉ siècle, même si elles sont nettement plus nombreuses à partir du xᵉ siècle[66].

37 Christian Décobert a mis en avant un des problèmes que soulève l'interprétation des stèles funéraires en lien avec l'islamisation. Selon lui, la présence d'une stèle ne peut être en soi un indice suffisant car le contexte importe grandement. En effet, la signification d'une stèle retrouvée *in situ* dans un cimetière où sont enterrés des conquérants ou des individus venus à leur suite ne peut être la même que celle d'une autre, localisée dans un cimetière précédemment chrétien ou dans un contexte majoritairement autochtone. Cette distinction suggère deux dimensions différentes de l'islamisation[67].

38 On peut également s'interroger sur le lieu de fabrication de ces stèles. Assiste-t-on, dans un premier temps, à des importations de produits semi-finis, notamment en Sicile ou en Calabre[68] ? Peut-on distinguer des productions régionales, notamment en al-Andalus[69] ?

39 Deux autres questions sont liées à la chronologie des stèles retrouvées. On peut se demander quel fut l'impact de la position permissive des shi'ites et des zaydites de ce point de vue[70]. Il conviendrait de mener une enquête comparative entre les régions du Maghreb qui ont fait partie de l'orbite fatimide et celles qui sont demeurées à l'extérieur. Il est clair que ce facteur ne saurait suffire à expliquer à lui seul l'essor tardif des stèles et que la diffusion d'une telle pratique peut avoir largement « débordé » sur les

régions avoisinantes, mais avec un décalage dans le temps. La question mériterait d'être réexaminée.

40 L'existence de stèles en latin à des dates relativement tardives[71], mais en petit nombre, oblige également à se poser la question de leur origine : s'agit-il du maintien d'une pratique antérieure[72] ou d'un développement en réalité parallèle à celui des stèles islamiques à partir des xe-xie siècles ?

Les objets cultuels et autres indices d'une pratique religieuse

41 Les objets cultuels sont moins nombreux en islam qu'au sein des religions chrétienne et juive. On peut évidemment penser au mobilier des mosquées (lampes, *minbars*, etc.), mais la question est un peu différente, puisque ces objets ne jouent pas, à proprement parler, de rôle dans le rite.

42 Certains objets révèlent toutefois une islamisation religieuse dans un cadre moins officiel, témoignant de pratiques religieuses non monolithiques et moins normées que celles qui sont le plus souvent l'objet d'enquêtes de la part des historiens, ainsi des amulettes en particulier[73]. Les monnaies perforées ont également fait couler beaucoup d'encre. Diverses théories ont été avancées pour rendre raison de cette pratique, qui devient courante au xe siècle, disparaît à l'époque almohade et ne concerne que les monnaies en argent. Doit-on évoquer une utilisation ornementale, qui accompagnerait une démonétisation partielle, ou bien une fonction prophylactique, justifiée par la légende des monnaies qui arborent la profession de foi et la *basmala*, et leur confèrent un caractère comparable à celui des amulettes, parfois percées afin d'y passer un cordon[74] ?

43 Un autre ensemble à vocation sans doute prophylactique est celui des scapulaires ou omoplates de bovidés ornés d'inscriptions et systématiquement retrouvés dans des silos. Certains ne présentent que l'alphabet arabe, tandis que d'autres arborent la *basmala* ou des formules plus élaborées. Leur localisation fait pencher en faveur d'une fonction destinée à assurer la bonne conservation des grains[75].

44 Les conquérants étaient les porteurs d'une religion nouvelle, mais aussi d'une langue : l'arabe ; les indices de sa diffusion hors des manuscrits sont divers.

L'ARABISATION ET SES MANIFESTATIONS

45 Le premier volet est constitué par l'épigraphie monumentale et par l'épigraphie funéraire[76], étudiées dans l'ensemble de l'Occident

musulman[77]. Le second s'intéresse aux manifestations épigraphiques générées hors des cercles du pouvoir, qui en sont les principaux commanditaires, et hors de la sphère funéraire, qui constitue un des espaces majeurs de déploiement de l'épigraphie, même si les époques hautes sont peu concernées, comme on l'a vu.

46 De ce second groupe font partie les graffiti. Écriture spontanée, qui ne répond pas aux canons officiels, elle transmet généralement un message d'ordre privé, non dépourvu de références religieuses[78], qui peuvent même être prédominantes[79]. Ils ont d'ailleurs été étudiés comme de bons révélateurs des formes populaires empruntées par l'islamisation religieuse[80]. Avant tout, néanmoins, ils reflètent une évolution linguistique.

47 On en rencontre une concentration dans le Sud de la péninsule Ibérique[81], souvent sur des colonnes appartenant à d'anciens édifices de culte (Mérida, Almonaster la Real, Casa Herrera). Ces manifestations, généralement associées à la perte de l'usage originel de l'édifice qu'elles ornent, sont de précieux témoignages de l'arabisation précoce (dès le IXe siècle) dans la zone du Gharb. Elles permettent également de nuancer l'idée que cette évolution affecterait quasi exclusivement les villes durant les hautes époques, même si cette dimension urbaine est incontestable. Si cette pratique a été surtout étudiée pour al-Andalus, d'autres cas, inédits, suggèrent qu'elle était très répandue[82].

L'EVOLUTION DU PEUPLEMENT

48 Le développement de l'archéologie extensive et, plus généralement, de l'archéologie médiévale, au cours des dernières décennies, explique que l'on ait voulu évaluer l'impact des conquêtes arabo-musulmanes sur l'évolution du peuplement. Les transformations de sa trame comme de ses modalités ont été analysées et, là encore, les études portant sur l'Orient islamique sont plus avancées[83]. Deux volets peuvent être distingués, même s'ils se recoupent en plus d'un point : le monde urbain et le monde rural.

Les transformations urbaines

49 La ville a souvent été évoquée, à juste titre, comme un cadre privilégié des transformations qui relèvent de l'islamisation[84], nous venons de le rappeler. Il convient donc de se pencher sur son évolution sous la domination islamique.

50 Ce thème, comme d'autres, a été développé d'abord en Orient[85], avant de connaître un essor récent pour ce qui concerne l'Occident islamique. Si aujourd'hui on ne parle plus de « ville islamique[86] »,

comme on le faisait par le passé, nombre de transformations affectèrent les centres urbains situés dans des régions passées sous domination islamique, et leur explication se fait toujours plus complexe[87]. Cette assertion semble particulièrement vraie en Occident, où la ville a connu un net recul entre le ve et le viie siècle, tout spécialement dans les régions qui ne faisaient pas partie de l'empire byzantin puisque, au sein de ce dernier, si ce phénomène existe également, on assiste toutefois à une forte continuité de la tradition urbaine[88].

51 Le passage sous domination islamique est, en effet, généralement associé à un développement ou à une reprise de l'urbanisation, même si la question des effets de la conquête ne se pose pas de la même manière dans le cas des villes préexistantes et dans celui des villes de fondation. Les premières soulèvent la question de la continuité de leur occupation et de la nature des indices qui refléteraient d'éventuelles transformations, le revers de la question portant sur la signification d'une apparente absence de transformation : l'absence de preuve est-elle une preuve de son absence ? Ou bien peinons-nous à l'heure actuelle à repérer les indices significatifs de cette transformation ?

52 Une deuxième remarque d'ordre général s'impose : le début de la domination islamique accentue une série d'évolutions antérieures. Ainsi, les grands centres côtiers (Valence, Tarragone, Carteia, Cadiz) connurent, dès le viie siècle, un recul rapide qui se poursuivit durant le siècle suivant. Des raisons purement conjoncturelles ne peuvent, à elles seules, expliquer ces transformations, puisque le même phénomène affecta les villes côtières sous toutes les latitudes (Marseille, Tanger, Carthage, Alexandrie, etc.). Une nouvelle cartographie urbaine commence ainsi à se dessiner au viiie siècle, au sein de laquelle les principales villes qui émergèrent après la conquête arabo-musulmane ne se situèrent jamais dans les zones littorales, mais furent fondées ou développées à l'intérieur (Cordoue, Fès, Kairouan, Fustat, Bagdad ou Sanaa). La Sicile, quant à elle, confirme cette tendance (dont l'origine est antérieure), mais l'infirme dans le même temps puisque Palerme fut choisie très tôt comme capitale du gouvernement arabo-musulman. Il est probable que sa dimension insulaire joua un certain rôle dans ce choix.

53 Troisième remarque enfin : le phénomène urbain n'est guère homogène et, comme tel, il est difficilement modélisable. En effet, aux côtés de grandes villes qui possèdent une fonction de centre administratif, fiscal et économique, existent des noyaux de peuplement, souvent de nouvelle fondation. Ces établissements de

plusieurs hectares concentrent le peuplement dans des espaces fortifiés, clairement hiérarchisés, et peuvent prétendre au statut de ville.

54 Nous suivrons ici trois axes d'enquête sur l'impact de la conquête arabo-musulmane dans le domaine urbain : le cas des villes de fondation (princières ou non), le cas des villes édifiées sur une trame antique ainsi que l'identification d'éléments considérés comme caractéristiques de l'architecture urbaine islamique.

Les villes princières

55 C'est le cas de figure le plus simple puisqu'il conjugue fondation et volonté de représentation. La ville princière est souvent la vitrine où sont exhibées des innovations architecturales et ornementales qui reflètent une orientalisation doublée d'emprunts à la culture locale. Dans le cadre de l'Occident musulman, on peut citer les fondations aghlabides de 'Abbassiya[89] et Raqqada[90] au IXe siècle, en Ifriqiya. D'autres villes, au statut complexe, sont à la fois villes princières et villes destinées à accueillir des habitants, telles, au siècle suivant, les fondations fatimide de Ṣabra al-Manṣūriya[91], toujours en Ifriqiya, et omeyyade de Madīnat al-Zahrā', en al-Andalus[92]. Le Maroc idrisside est également très intéressant de ce point de vue, même si les recherches sont moins avancées[93]. Dans tous les cas, l'initiative d'une telle fondation suit rarement immédiatement la conquête.

56 Parmi les multiples questions qui se posent au sujet de ce type de villes, se trouve celle de la composition des ateliers qui y travaillent : les artisans sont-ils de formation locale ou bien fait-on le choix de faire venir des experts de l'extérieur pour réaliser ce que l'on ne sait pas faire sur place[94] ?

57 En dépit de la richesse des informations fournies par ces sites, la portée en est limitée car, si l'islamisation y est mise en scène, ces lieux sont peu nombreux et leur taille réduite ne permet pas d'aborder une série de questions liées à l'urbanisme de villes de taille plus importante.

Les villes de fondation non princière

58 *A priori*, ce type de villes devraient livrer des éléments privilégiés permettant de mieux connaître les caractéristiques des centres urbains du monde islamique et leurs éventuels ajustements au sein des régions occidentales qui nous retiennent ici. Toutefois, les éléments censés différencier ces villes apparaissent de plus en plus

ténus, sans doute parce que ceux qui pourraient être mis en avant ont été occultés sous les villes modernes.

59 Ainsi, une question essentielle est celle de l'identité des autorités qui promeuvent ce type d'évolution. Si la fondation de Kairouan se perd dans des limbes mythologiques en raison de la personnalité de son supposé fondateur, 'Uqba b. Nāfi'[95], le mouvement de fondations, qui affecte al-Andalus selon une logique binaire – ainsi Murcie tend à remplacer *Iyyuh* au début du IXe siècle, de même qu'Almeria prend la relève de Pechina au milieu du siècle suivant[96] –, reflète une volonté de contrôle du pouvoir central, à un moment où l'intégration de la région au monde islamique tend à s'accentuer. En revanche, certaines villes sont fondées sous l'impulsion de groupes locaux ou en accord explicite avec ceux-ci. Ainsi, Badajoz remplace Mérida à la fin du IXe siècle, sous l'impulsion d'un groupe implanté régionalement[97] ; il est également des fondations d'origine tribale, comme Sijilmasa[98]. Enfin, nombre de récits de fondation évoquent la prise en compte de groupes locaux souvent tribaux[99]. En outre, notre méconnaissance des sites de fondation sur le long terme nous empêche d'évaluer dans quelle mesure ces « fondations » s'installent ou non sur des établissements antérieurs, mal connus et peut-être de caractère modeste.

60 Au cours des deux dernières décennies, les hypothèses de travail se sont multipliées même si, dans l'Occident musulman, seule al-Andalus a bénéficié des premières tentatives d'interprétation générale[100], s'accompagnant d'une relecture de la chronologie du mouvement d'urbanisation. L'abandon des villes de l'Antiquité tardive et leur refondation sur un site différent sont plus tardifs qu'on ne l'a longtemps pensé et ne coïncident pas avec la conquête arabo-musulmane. Elles datent, en effet, des Xe-XIe siècles, période durant laquelle on assiste à une accélération du phénomène d'urbanisation qui affecte l'ensemble du Bassin méditerranéen. Il est, toutefois, des villes qui émergent antérieurement, de manière plus spontanée et avec des caractéristiques différentes[101].

61 Si, pour al-Andalus, les questionnements se précisent, de nombreuses interrogations persistent pour les autres régions, en particulier celles qui étaient les moins urbanisées dans l'Antiquité, tel le Maghreb al-Aqṣā. À l'opposé, la Sicile semble être caractérisée par une très forte continuité des sites urbains, qui entrave toute lecture de l'islamisation. Les fondations sont peu nombreuses ou ne font l'objet d'aucune publicité particulière.

62 En général, ces villes de fondation non princières se sont maintenues dans le temps, si bien que l'archéologue se confronte

au problème de l'identification et de la conservation des niveaux anciens. Cela explique que, paradoxalement, l'islamisation des villes ait été mise en lumière surtout dans le cadre de villes antiques préexistantes.

Antériorité de la ville et évolution de la trame urbaine à l'époque islamique

63 L'autre grand terrain d'étude des transformations sociales et urbaines liées à l'islamisation privilégie la question de leur impact sur un cadre urbain préexistant. On sort alors d'une analyse limitée à la morphologie/typologie urbaine. L'interrogation porte d'ailleurs moins sur la continuité/discontinuité du tissu et des fonctions de la ville que sur l'élaboration de modèles permettant d'intégrer l'ensemble des transformations sociales qui affectent le monde urbain et sont lisibles grâce à l'enquête archéologique.

64 Ces éléments d'évolution apparaissent de façon particulièrement nette dans le cas de villes antiques réoccupées (souvent partiellement), puis abandonnées à l'époque islamique pour des raisons jamais univoques. Cette lecture n'est donc possible que grâce à la fossilisation du paysage urbain, dont les exemples sont nombreux au Maghreb (depuis la Libye en passant par l'Ifrīqiya jusqu'à Volubilis).

65 Comme ailleurs, le passage de la ville antique à la ville médiévale s'accompagne d'une évolution des techniques de construction (remploi, en particulier) et de l'occupation du sol, notamment à travers l'empiètement qui se manifeste au sein des espaces et édifices publics (voies, places, basiliques, etc.). Ces indices sont donc insuffisants pour que l'on puisse parler d'une islamisation de la ville. Le problème est accentué par le fait que les exemples étudiés qui attestent une évolution du bâti considérée comme significative[102] sont souvent tardifs (XIe siècle), sauf dans le cas de Volubilis[103], où de nombreuses monnaies permettent de dater une phase d'occupation et de construction de la deuxième moitié du VIIIe-début du IXe siècle, et dont on attend la publication de synthèse[104].

66 Une deuxième difficulté tient à ce que, dans la plupart des cas, la possibilité de reprendre les fouilles a été compromise (notamment en Ifriqiya). L'élément attestant l'islamisation devient alors la présence de céramique de type islamique, étudiée le plus souvent hors de tout contexte stratigraphique (détruit pour dégager les niveaux antiques monumentaux[105]), ce qui explique plus généralement que l'on peine à utiliser la céramique comme un

élément datant pour les fouilles de la période médiévale menées au Maghreb.

67 Il est d'autres exceptions dont l'étude a été renouvelée récemment. Ainsi Leptis Magna, où la continuité de l'occupation apparaît indiscutable et est accompagnée d'une évolution des techniques de construction privilégiant le remploi, la construction sans mortier, mais avec un liant de sable et d'argile. Une telle lecture est notamment rendue possible par la redatation d'un four à céramique qui avait été daté du ve siècle et est aujourd'hui attribué à l'époque aghlabide. Des monnaies aghlabides et fatimides ont été retrouvées, ainsi qu'un pressoir à huile d'époque islamique et des amphores qui relient la production locale aux courants d'échanges régionaux. Pour une période successive, on notera la présence d'un cimetière datant du xie siècle dans la partie occidentale du forum, non fouillée. Parallèlement, on a retrouvé sur le site de la céramique glaçurée et peinte du xe-xie siècle, similaire à celle d'autres régions libyennes. Faut-il donc penser à deux périodes d'occupation ? Le caractère très limité de ces fouilles à l'échelle du site empêche pour le moment de trancher. L'équipe italienne a, en outre, combiné cette relecture à une enquête au sein du territoire environnant, en montrant que le paysage suburbain atteste une reprise à l'époque islamique, après un recul à l'époque byzantine[106].

68 Il est également des exemples dans la péninsule Ibérique, comme les villes d'Iyyuh, de Mérida[107] ou de Récopolis. Les fouilles de cette dernière[108], fondée à la fin du vi^e siècle et occupée sans interruption jusqu'au ixe siècle, ont montré que le maintien de l'habitat s'accompagne d'un réaménagement de l'ensemble palatin et d'une réduction du périmètre habité (nivellement des rues, nouvelle typologie des maisons et diffusion des silos, introduction de nouvelles formes dans le répertoire céramique).

69 En Sicile, sur les sites antiques, qui font aujourd'hui l'objet d'enquêtes archéologiques plus attentives aux phases médiévales, la période islamique n'émerge que lentement des données[109]. Le plus souvent, les réoccupations sont plus tardives, d'époque normande[110].

70 L'étude de l'évolution, non plus urbanistique, mais architecturale, et des transformations de l'espace vécu tel qu'il est documenté par l'archéologie est souvent apparue comme une alternative à l'approche globale du fait urbain, difficile à mettre en œuvre et à modéliser, que nous venons d'évoquer.

L'évolution architecturale

71 Cette question ne peut être limitée au milieu urbain et elle se pose également pour les zones rurales, les nouvelles solutions architecturales se diffusant dans l'ensemble de l'espace islamisé. Mais l'on s'attachera ici à la dimension urbaine de la question.

72 Deux types d'éléments sont retenus, au-delà de la trame urbaine, dont l'analyse est peu concluante dans l'ensemble : les techniques de construction et la morphologie de l'habitat. L'étude des premières met l'accent sur la prédominance de l'architecture en terre[111], qui se reflète dans la substitution des mortiers de chaux par des liants à base de terre, ou encore dans l'utilisation d'enduit d'argile et de sols en terre battue[112].

73 Si des évolutions techniques sont donc perceptibles, la transformation du plan de l'habitat est encore plus nette. Ont été mis en avant (même si leur utilisation n'est pas toujours simultanée) : l'entrée coudée, la présence d'une cour centrale vaste, l'existence dans certaines pièces des habitations d'une estrade ou banquette, facilitant la réception et l'utilisation comme chambre. Ces caractéristiques représentent une relative homogénéité[113]. Ces traits ne sont ni de tradition berbère, ni romains, et la question de leur origine et de leur diffusion demeure entière. Présents dans l'ensemble de l'espace islamique, leur diffusion est liée aux conquêtes arabo-musulmanes, sans pour autant qu'elles soient clairement liées, à l'origine, à une pratique régionale donnée.

74 Une autre question est de savoir s'il faut nécessairement donner une signification à ces éléments. Élisabeth Fentress a, par exemple, développé une lecture à la fois fonctionnelle et symbolique de ces maisons qu'elle a repris de multiples fois par la suite : l'entrée protégerait l'espace domestique et l'organisation de l'habitation refléterait un contrôle spatial par la figure paternelle et une séparation rigoureuse hommes/femmes[114].

75 Néanmoins, l'ethnoarchéologie est parfois utilisée de manière peu précautionneuse dans le cadre de l'étude du bâti par les écoles américaine et israélienne, surtout au Proche-Orient, mais aussi ponctuellement dans l'Occident musulman[115]. La question de l'habitat demeure donc complexe, d'autant qu'elle n'a pas été réellement traitée de manière systématique, sauf en al-Andalus[116], mais certains apports architecturaux semblent indéniablement aller de pair avec l'islamisation entendue dans un sens large.

76 Plus largement, la question de la diffusion d'un certain nombre d'éléments architecturaux, qui ne sont pas propres au cadre urbain, a été réexaminée ou devrait l'être. Ainsi du *qanāt* (galerie drainante souterraine), dont l'invention n'est pas « islamique » au sens propre et dont l'apparition dans la partie occidentale du

monde musulman est tardive, contrairement à l'Égypte, où il est introduit par les Perses achéménides, ou à la Libye, percée de galeries d'époque romaine. Toutefois, l'intégration de régions nouvelles à l'empire islamique se solde par la diffusion de *qanāt*-s dans les régions en question. On a donc avancé que leur introduction dans le Maghreb al-Aqṣā avait peut-être suivi le même chemin mais qu'elle était surtout due à al-Andalus. Or, on ne trouve pas dans la péninsule Ibérique de *qanāt*-s daté de manière certaine avant l'époque moderne, sauf à Majorque où il s'agit en fait de simples aménagements de fond d'oued[117]. À Palerme, la céramique retrouvée jusqu'à présent dans les *qanat*-s n'est pas antérieure au XIIIe siècle[118].

77 Ce n'est pas ici le lieu, mais devraient être pris en examen des types d'édifices associés à la diffusion de l'islam : les *ḥammām*-s et les *ribāṭ*-s en particulier, objets de nombreuses études dans lesquelles nous n'entrerons pas ici.

78 Toutefois, si le cadre urbain a été privilégié par les archéologues comme observatoire des transformations liées à l'islamisation, celles-ci ont également affecté les zones rurales qui abritaient alors l'essentiel de la population.

L'EVOLUTION DES CAMPAGNES

79 Ignorées par les sources écrites et offrant donc peu de prise à des études historiques « classiques », les campagnes présentent un véritable intérêt pour l'archéologue, qui y rencontre souvent un matériel nouveau, plus riche qu'elle ne l'espérait. Les années.1980 ont marqué de ce point de vue un tournant décisif dans toutes les régions qui ont fait partie du *dār al-islām* médiéval. Le développement de l'archéologie extensive y est pour beaucoup[119]. Toutefois, les progrès pour l'Occident musulman demeurent limités et la connaissance du milieu rural a relativement peu avancé. Cette déficience ou ce désintérêt s'explique par plusieurs facteurs.

80 D'une part, le phénomène urbain a concentré l'essentiel de l'attention, et la multiplication des fouilles de sauvetage concerne surtout les villes. D'autre part, le thème est peu étudié parce que les sources écrites sont particulièrement lacunaires et laconiques. Les approches synthétiques de la question s'appuient donc, le plus souvent et de manière paradoxale, sur les sources textuelles[120].

81 Cette lacune a plusieurs conséquences négatives. Non seulement elle laisse pendantes nombre de questions importantes, mais elle

explique également que le thème soit quasiment vierge de recherches (publiées) pour le Maghreb.

Le peuplement en milieu rural

82 L'enquête sur ce thème est encore peu développée pour l'Occident islamique, si bien que l'on ne peut dégager ni synthèse générale, ni typologie, ni modèle régional. Toutefois, l'état d'avancement des recherches ne permet pas d'exclure que des traits généraux puissent être identifiés dans le futur : les prospections et fouilles programmées sont encore trop peu nombreuses.

83 La région la plus avancée, du point de vue qui nous intéresse, est néanmoins celle d'al-Andalus. Pour la péninsule Ibérique, en effet, les évolutions que connaît le milieu rural entre le VIIIe et le XIIIe siècle permettent de dégager quelques grandes tendances diachroniques : la plus patente est celle d'un peuplement rural principalement établi en hauteur, qu'il s'agisse de localités fortifiées ou non. Les différents travaux développés durant ces dernières décennies ont mis en évidence la complexité du phénomène, tout en nuançant son rôle strictement militaire de contrôle ou défense d'un territoire. Plus qu'à la nécessité d'un refuge temporel, ce phénomène pourrait correspondre, jusqu'aux invasions des dynasties maghrébines, à une concentration permanente de la population paysanne, dont on a parfois le plus grand mal à distinguer les motivations[121].

84 La variabilité et la pluralité de ses facteurs n'empêchent pas de distinguer trois grandes étapes du perchement des sites ruraux : préislamique, antérieure et postérieure à la première *fitna*. Ce mouvement, qui se prolonge et s'amplifie au-delà de la conquête musulmane, renvoie donc à des contextes socio-économiques très différents. La transformation fondamentale ne réside donc pas tant dans la réoccupation de sites de hauteur, souvent protohistoriques, ou dans la création de grandes enceintes, que dans leur signification sociale et politique.

85 Pendant la deuxième phase, l'*incastellamento* correspond en al-Andalus à une forme de résistance à l'islamisation, menée par des groupes d'origine autochtone qui, culminant à la fin de l'émirat, fut, néanmoins, mise en échec avec le califat, alors qu'il annonce l'essor du modèle féodal dans les royaumes chrétiens septentrionaux. Des « réalités sociales différentes » peuvent donc produire des « formes identiques » d'organisation de l'espace.

86 Parallèlement, les recherches ont éclairé le rôle structurant du *ḥiṣn*/fortification dans l'organisation postérieure au Xe siècle[122] du

territoire/terroir à travers le développement d'un véritable réseau castral articulant autour d'un centre défensif plusieurs établissements. Cette organisation sociale de l'espace est mise en place par des communautés paysannes qui tendent à se développer dans des conditions démographiques et économiques déterminées, et répondent à une double nécessité : l'optimisation de l'exploitation agricole et la défense du territoire.

87 Quelques limites doivent être apportées à ces affirmations : d'une part, les données sur l'époque de transition wisigothe-islamique sont maigres ; d'autre part, ce « modèle », validé pour le Sud-Est de la péninsule Ibérique et pour le Sud du Portugal[123], ne peut être transposé à l'ensemble du territoire d'al-Andalus, ni aux autres aires du Bassin méditerranéen occidental.

88 Malgré cette mise en garde, le « modèle » d'al-Andalus a tendance à être repris en Sicile sans précaution excessive. Les prospections, encore trop peu nombreuses, ont tenté de faire la lumière sur les évolutions qui se jouent de part et d'autre de la conquête islamique de l'île[124]. Ces analyses souffrent grandement de notre ignorance concernant la céramique entre le début du IXe et le milieu du Xe siècle. Récemment, Alessandra Molinari a proposé une lecture de l'évolution du territoire de Ségeste : on y assiste, à partir de la fin du VIIe siècle, à un recul des établissements ruraux mais aussi de la céramique d'importation ; une reprise est décelable aux Xe-XIe siècles[125], mais ne rien pouvoir dire du IXe siècle équivaut à ne rien pouvoir dire de l'impact de la première époque islamique[126]. Il semble, en revanche, que la période kalbide, à partir de 948, soit caractérisée par un perchement des sites ruraux et par une prospérité majeure (avec toute la question de savoir si le rescrit fatimide de 967, encourageant l'*incastellamento* de la population, a été suivi d'effet[127]). En dépit de la multiplication des prospections, malheureusement trop souvent encore centrées sur la période antique, il est donc difficile de généraliser les hypothèses avancées et encore plus de proposer des modèles d'évolution.

89 Au Maghreb, les recherches sur le rôle des sites fortifiés sont peu développées : de manière générale, ces problématiques n'ont pas été reprises[128]. L'évolution du peuplement rural n'est guère mieux lotie. Un travail de synthèse des différentes prospections archéologiques menées en Ifriqiya a bien été effectué[129] en prenant en compte les structures de peuplement en milieu rural. Toutefois, les enquêtes sur lesquelles il repose sont pour la plupart menées par des antiquisants et se concentrent sur les évolutions de la fin de la période antique. Il faut dire que la méconnaissance de la céramique du VIIIe siècle et les incertitudes quant à celle du IXe-Xe

siècle ne facilitent pas la tâche, comme le montrent les recherches menées autour de Segermes (60.km au sud de Carthage), de Kasserine (ancienne Cillium) dans les hautes steppes du Sud-Ouest de la Tunisie centrale, de Sbeitla (inédite), de Carthage, mais allant jusqu'à Oudna et au cap Bon. Aucune ne mentionne de données pour la période islamique, ce qui tient peut-être à ce que ces prospections sont menées surtout par les antiquisants, dans un contexte où se pose la question de l'identification de la céramique de transition. En Tunisie, le travail mené sur le littoral par Michel Bonifay constitue une exception[130].

90 En revanche, la Libye a été abordée d'un point de vue multidisciplinaire dans le cadre d'une enquête qui concerne le prédésert et mériterait une synthèse à part[131].

91 Aucun modèle commun ne peut donc être dégagé, ce qui n'est pas nécessairement étonnant, dans la mesure où il est probable que les variations régionales, voire microrégionales, l'emportent sur les évolutions générales. Toutefois, il apparaît urgent de mener des programmes pensés de fouilles en milieu rural à un moment où les difficultés méthodologiques soulevées par les prospections et leurs limites apparaissent clairement.

Villages et structures communautaires

92 Les travaux sur les textes ont mis en évidence le fait que la polysémie des termes *qarya* (pl. *qurā*) et *ḥiṣn* (pl. *ḥuṣūn*) et leur variété typologique interdisent toute définition univoque de la *qarya*, couramment traduite par le mot « village », même s'il est probable que se reflète là une impasse méthodologique qui tient à ce que l'on n'étudie pas les champs sémantiques à l'échelle d'un seul texte, comme il faudrait le faire. Or, le village, qui renvoie à la fois à un regroupement de population et à une unité fiscale, apparaît, à travers les enquêtes archéologiques et malgré une approche qui reste limitée faute de fouilles programmées, comme un phénomène loin d'être homogène.

93 L'évolution de l'espace domestique (espace privé) et de la morphologie générale du village entre Antiquité tardive et domination islamique atteste de changements, mais, s'il semble légitime de voir dans sa forme d'organisation le reflet d'un groupe à forte cohésion sociale, il n'est pas si évident d'en déduire sa dimension ethnique.

94 L'existence de certaines structures collectives suggère un renforcement de l'organisation des communautés rurales, notamment autour de l'irrigation mais aussi autour du stockage.

On assiste par exemple à la multiplication dans la péninsule Ibérique de lieux de stockage (spécifiquement des silos) qui tendraient à disparaître après la conquête chrétienne[132]. Ces phénomènes ont été étudiés également pour la Tripolitaine du IXe siècle[133], où ce type de constructions, appelées *gasr*, *guelaà* ou *agadir*, prennent la relève des forteresses byzantines. Elles sont souvent caractérisées par des systèmes de fortification imposants (murs épais et contreforts variés). En outre, un système de tours isolées semble renforcer le dispositif de défense des territoires ruraux. On retrouve la même chose dans le Sud tunisien : les *gsur* sont des structures composées de pièces superposées où l'on entrepose les vivres[134]. Ils comptent en moyenne cent à deux cents espaces dédiés à la conservation des denrées et superposent jusqu'à six étages ; leur proximité typologique avec ceux de la Libye est grande. En Sicile, la période islamique voit le maintien et le développement de la construction de silos, qui sont qualifiés de *maṭāmir* dans les sources documentaires en arabe.et continuent d'être utilisés après le XIIe siècle[135].

95 Le thème de l'habitat rural est aujourd'hui peu traité, et l'archéologie du village est plus avancée en Orient[136] qu'elle ne l'est pour l'Occident musulman. L'étude des terroirs mériterait également une attention plus grande. Un des biais par lesquels elle a été abordée est l'analyse des systèmes d'irrigation.

Une révolution agricole ? Irrigation et cultures nouvelles

96 L'archéologie extensive a montré que la configuration des espaces agraires et la distribution des établissements ruraux éclairent la compréhension des sociétés paysannes et leurs mutations[137]. Si l'évolution du parcellaire à l'époque islamique semble impossible à reconstituer, en revanche se développent des techniques et des équipements qui ont un impact sur son organisation et ont laissé des traces matérielles. Alors que d'autres formes d'exploitation (comme les cultures sèches) laissent des indices archéologiques peu « lisibles », les systèmes d'irrigation fournissent généralement des éléments patents (*qanāt*-s, canaux, bassins, aqueducs, norias, siphons, etc.) qui permettent de définir l'évolution spatiale des exploitations agraires qu'ils permettent d'arroser[138]. Il s'agit de systèmes élaborés, exigeant un entretien intensif et constant, et renvoyant à une organisation sociale complexe. L'accès à l'eau détermine en effet en partie le parcellaire et suppose une gestion communautaire de l'espace et des ressources en milieu rural, deux

dimensions peu documentées par les sources écrites[139] et qui sont souvent identifiées comme un des effets de l'islamisation.

97 Les envisager comme des aménagements caractéristiques de l'islamisation ne va toutefois pas de soi. Cette prudence est de mise notamment parce que la datation de ces équipements soulève nombre de difficultés, comme on l'a montré pour Taghssa (Nord du Maroc)[140]. En effet, les structures hydrauliques comptent de nombreux éléments temporaires, notamment pour le captage, réalisés souvent dans des matériaux éphémères. Dans l'ensemble, les données certaines sont relativement tardives –.dans la péninsule Ibérique à partir du xe siècle – et les preuves manquent pour affirmer le contraire.

98 Au-delà de la question de l'irrigation, mais liée au même thème de l'innovation par importation de techniques nouvelles, peut-on parler d'une « révolution culturale » islamique ? Le sujet a été étudié de manière un peu précise en Orient[141], mais quasiment pas pour l'Occident musulman. Les enquêtes de paléobotanique devraient apporter des réponses de ce point de vue. En Sicile, d'un point de vue archéologique, seuls les vases à sucre attestent le développement de la culture de la canne à sucre. Se pose dans chaque région la question du rôle de l'État dans ces aménagements d'envergure et dans l'éventuelle planification des travaux entraînés.

99 Enfin, dans un tout autre registre, les restes de faune exhumés dans les sites du haut Moyen Âge montrent une diminution très nette de la consommation de suidés (*Sus* sp.), qui constituaient jusqu'alors une des sources de l'alimentation[142]. Ce changement des habitudes alimentaires ne peut se comprendre en dehors d'une islamisation religieuse et alimentaire de la population. Malheureusement, les quelques études disponibles ont généralement été réalisées sur des sites de chronologie « tardive », déjà pleinement islamisés[143]. Enfin, des indices d'une consommation ponctuelle ont été documentés sur plusieurs sites[144], mais dans des proportions tellement faibles qu'il est malaisé d'en tirer une explication satisfaisante.

100 Il est donc nécessaire de développer rapidement des recherches concernant la vie quotidienne dans les villages de la première période islamique : habitat, cultures agricoles et artisanat demeurent encore trop mal connus. Un dernier point mérite d'être développé : les conditions de la mise en valeur des zones côtières, au-delà de la question des arsenaux, des flottes maritimes et du commerce. On peut se demander notamment ce qu'il en était des activités halieutiques[145].

CONCLUSIONS ET PERSPECTIVES

101 Les indices de l'islamisation dans l'Occident musulman durant les premiers siècles de la domination islamique sont à la fois nombreux et complexes à interpréter. Cette difficulté est d'autant plus grande que l'avancement contrasté des recherches suivant les régions prises en examen réduit considérablement les possibilités de comparaison si fécondes et repousse aux calendes grecques l'établissement d'une éventuelle typologie tout comme l'élaboration de modèles (dont le destin est d'être dépassés). De véritables « trous noirs » demeurent, notamment concernant la vie rurale.

102 Même à ce stade préliminaire de la recherche, un certain nombre de points peuvent toutefois être avancés :

103 1) Les termes de rupture et de continuité doivent être définitivement bannis du discours historique (ce que souligne Eduardo Manzano[146]), au profit de l'établissement d'une chronologie différenciée. Ces termes sont évocateurs mais insatisfaisants, et il convient de se concentrer sur la question des étapes de l'islamisation (à la manière dont Richard Bulliet l'avait pensée, mais sur d'autres bases, en élargissant au non-religieux). Cette chronologie varie en fonction des lieux d'observation. De manière générale, on pourrait toutefois distinguer une période que l'on pourrait qualifier de « proto-islamique », caractérisée par des changements et des évolutions incontestables (notamment au niveau du pouvoir qui se met en place) mais limités et d'interprétation malaisée (surtout au sein de la société), et une période où la région prise en examen peut être considérée comme islamisée parce que caractérisée par des éléments qui participent d'une sorte de *koiné* islamique et qu'il conviendrait de dégager en en faisant l'inventaire. Il est probable de ce point de vue que les chronologies régionales soient distinctes, d'autant que tous les phénomènes ne suivent pas les mêmes rythmes (ainsi, par exemple, du cas des rites funéraires, dont la transformation semble paradoxalement rapide). Il apparaît également que la « transition » est destinée à toujours nous échapper si nous la concevons comme un phénomène global, ce qu'elle n'est en aucun cas.

104 En ce sens, le cas d'al-Andalus fournit une première chronologie de l'ensemble de ces phénomènes. En effet, dans un premier temps, les conquérants promeuvent une islamisation limitée, mais qui reflète leurs intérêts premiers (introduction d'une monnaie islamique, établissement du *jund*, levée d'impôts, etc.) durant une période qui correspond, *grosso modo*, à la seconde moitié du VIIIe siècle. Au cours du siècle suivant, des phénomènes de

transformation plus larges affectent l'ensemble des régions conquises mais de manière relativement diffuse, avant que l'État ne reprenne les choses en main, accélérant les processus en cours, en vue d'homogénéiser davantage les pratiques et le cadre de vie de la population (à partir du xe siècle). On peut se demander dans quelle mesure cette hypothèse de travail peut être transposée (avec sa chronologie propre) aux régions voisines du Maghreb et de la Sicile.

105 2) Il faut également prendre en compte une typologie régionale de l'islamisation : l'histoire antérieure de chaque aire géographique et le substrat culturel qui la caractérise ayant un impact à la fois sur les modalités de l'islamisation et sur son résultat. De ce point de vue, il convient d'être extrêmement attentif au monolithisme de la conception de l'islam qui est celui de l'époque étudiée et donc souvent le nôtre aussi, en dépit des efforts que nous faisons pour nous départir de ces *a priori*. En ce sens, il sera intéressant d'affiner l'analyse microrégionale sans pour autant perdre de vue la *koiné* islamique qui s'affirme sur les deux rives de la Méditerranée et qui a de multiples manifestations.

106 3) Par ailleurs, il devient de plus en plus nécessaire de distinguer les différents acteurs de l'islamisation qui interviennent selon des modalités distinctes. On pourrait ainsi s'interroger sur les rôles respectifs de l'État, des nouvelles élites, des tribus (concept d'auto-islamisation[147]), etc., ainsi que sur la chronologie de leurs interventions. Il faudrait également réexaminer la question des courants musulmans considérés comme minoritaires, même s'ils peuvent être majoritaires en nombre, et de leur rôle dans l'islamisation[148]. Il faudrait donc développer l'étude des sources ibadites maintenant publiées et reprendre probablement les sources de ce point de vue en al-Andalus notamment. L'idée d'une soi-disant « islamisation superficielle », que l'on retrouve souvent exprimée de manière plus ou moins claire, n'est en effet pas satisfaisante.

107 À l'issue de ce rapide tour d'horizon des sources archéologiques, la nécessité de croiser ces dernières et la lecture des textes, de faire converger les traces matérielles et les vestiges documentaires apparaît de façon toujours plus nette. L'archéologie ne peut en aucun cas être négligée car elle a beaucoup à offrir pour les premières étapes de l'islamisation et l'évolution chronologique générale qui apparaissent encore difficilement à la lecture des textes.

Notes

1. Nous remercions Jean-Pierre Van Staëvel pour ses suggestions. La bibliographie n'a pas été mise à jour lors de la correction des épreuves, sauf exception, elle s'arrête fin 2008.

2. Cyrille Aillet a souligné la complexité du phénomène de l'islamisation dans son introduction à ce même volume.

3. On renverra à l'introduction de Ch. Picard sur les sources textuelles.

4. Le problème se pose également pour l'Orient, mais à une date plus haute, en raison du décalage chronologique qui existe entre les conquêtes. Sur ces classifications en périodes préhistorique/protohistorique/relevant de l'historiographie classique, on verra F. Donner, *Narratives of Islamic Origins. The Beginnings of Islamic Historical Writing*, Princeton, 1998.

5. Cf. P. Cressier, « Urbanisation, arabisation, islamisation au Maroc du Nord : quelques remarques depuis l'archéologie », *Peuplement et arabisation au Maghreb occidental. Dialectologie et histoire*, éd. J. Aguadé, P. Cressier, A. Vicente, Madrid-Saragosse, 1998, p. 27-39.

6. Sur cette difficulté, cf. D. Withcomb, « Introduction : The spread of Islam and Islamic archaeology », *Changing Social Identity with the Spread of Islam. Archaeological Perspectives*, éd. D. Withcomb, Chicago, 2004, p. 1-7.

7. Également par le biais du remploi : P. Cressier, « El acarreo de obras antiguas en la arquitectura islámica de primera época », *Cuadernos Emeritenses*, 17, 2001, p. 309-333.

8. Sur la question plus générale de l'orientalisation de la société d'al-Andalus, on renverra aux positions antagonistes de P. Guichard, *Structures sociales « orientales » et « occidentales » dans l'Espagne musulmane*, Paris, 1977, et de G. Martinez-Gros, *Identité andalouse*, Arles, 1997.

9. P. Guichard, *Les musulmans de Valence et la reconquête*, vol. 1, Damas, 1990, p. 19-24 ; M. Acién Almansa, « Sobre el papel de la ideología en la caracterización de las formaciones sociales. La formación social islámica », *Hispania*, 58/3, no.200, 1998, p. 915-968, voir p. 945 ; M. Barceló, « Un estudio sobre la estructura fiscal y procedimientos contables del emirato omeya de Córdoba (138-300/755-912) y del Califato (300-366/912-976) », *Acta Mediaevalia*, 5-6, 1984-1985, p. 45-72, voir p. 71.

10. Ce thème a été largement abordé par E. Manzano, *Conquistadores, emires y califas. Los omeyas y la formación de al-Andalus*, Madrid, 2006, chap. 2 : « El pago de los conquistadores », p. 55-86.

11. Acién Almansa, « Sobre el papel de la ideología », art. cité, p. 945.

12. Manzano, *Conquistadores, op. cit.*, p. 59-63.

13. M. L. Bates, « The introduction of the quarter-dinar by the Aghlabids in 264 H. (A.D. 878) and its derivation from the Byzantine tremissis », *Rivista italiana di numismatica e scienze affini*, 103, 2002, p. 115-128.

14. A. Nef, V. Prigent, « Per una nuova storia dell'alto medioevo siciliano », *Storica*, a. XII, 2006 (publié en 2008), p. 9-64, voir p. 36-37.

15. Mūsā b. Nusayr fait battre monnaie dès 86/705, selon la pratique suivie en Égypte et en Syrie, consistant à maintenir le type monétaire des vaincus et à procéder à des modifications progressives. Les bustes des empereurs byzantins

sont supprimés et remplacés par des inscriptions latines qui évoquent le principe fondamental de l'islam, l'unicité divine. Ces inscriptions sont bilingues dès 97/715-716, sous le successeur de Mūsā b. Nusayr, Muḥammad b. Yazīd, avant d'être complètement arabisées en 100/718-719 ; Kh. Ben Romdhane, « Monnaies », *De Carthage à Kairouan. 2000 ans d'art et d'histoire en Tunisie*, Paris, 1982, p. 226, n° 308 ; Id., *Contribution à l'étude des monnaies de l'Ifrīqiya (fin Ier siècle-fin Xe siècle/fin VIIe siècle-milieu XVIe siècle)*, Tunis, 2008, p. 215-225.

16. E. Savage, A. A. Gordus, « Dirhams for the Empire », *Genèse de la ville islamique en al-Andalus et au Maghreb occidental*, éd. P. Cressier, M. Garcia-Arenal, Madrid, 1998, p. 377-402.

17. A. Rovelli, « La funzione della moneta tra l'VIII e il X secolo. Un'analisi della documentazione archeologica », *La storia dell'alto medioevo italiano (VI-X secolo) alla luce dell'archeologia (Atti del Convegno internazionale, Siena 2-6 dicembre 1992)*, éd. R. Francovich, G. Noyé, Florence, 1994, p. 521-538, et Ead., « Emissione e uso della moneta : le testimonianze scritte e archeologiche », *Roma nell'alto medioevo*, Spolète, 2001 (Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo, XLVIII), p. 821-852.

18. Pour l'Occident et Byzance : outre les travaux de Cécile Morisson (dont on trouvera la bibliographie à l'adresse suivante : www.cfeb.org/curiculum/mb_morrisson. pdf), on verra les articles de M. Bompaire, J. Ch. Moesgaard, B. Callegher, T. Vorderstrasse, et celui de H. Gitler, D. Weisburd dans *Les villages de l'Empire byzantin IVe-XVe siècle*, éd. J. Lefort, C. Morris-son, J.-P. Sodini, Paris, 2005 (Réalités byzantines, 11). *The Economic History of Byzantium from the Seventh through the Fifteenth Century*, éd. A. E. Laiou, Washington, 2002, aborde la question à plusieurs reprises, notamment dans le volume.3, cf. en particulier C. Morrisson, « Byzantine money : its production and circulation », vol. 3, p. 909-966.

19. On verra F. Sezgin *et al., Coins and Coinage of Al-Andalus*, Francfort, 2003, 6.vol. ; R. Frochoso Sánchez, « Los feluses del periodo de los gobernadores omeyas en al-Andalus », *Numisma, 237*, 1996, p. 259-289, et Id., « Los feluses del Emirato Independiente », *Numisma, 239, 1997*, p. 9-73. Voir également *Monedas andalusies*, éd. A. Canto García, T. Ibrahim, F. Martin Escudero, Madrid, 2000 ; A. Canto García, T. Ibrahim, *Moneda Andalusí. Colección del Museo Casa de la Moneda*, Madrid, 2004, et *Al-Qanṭara, 27*, 2006, consacré à *Derecho y religión en las monedas de Occidente islámico*, en particulier : C. Domenech Belda, S. Gutiérrez Lloret, « Viejas y nuevas monedas en la ciudad emiral de Madīnat Iyyuh (El Tolmo de Minateda, Hellín, Albacete) », p. 337-374.

20. Bates, « The introduction of the quarter-dinar », art. cité, sur les lacunes et erreurs du catalogue de M. A. al-'Ush, *Monnaies aghlabides étudiées en relation avec l'histoire des Aghlabides*, Damas, 1982 ; les Idrissides sont mieux lotis avec le catalogue de D. Eustache, *Corpus des dirhams idrisites et contemporains : collection de la Banque du Maroc et autres collections mondiales publiques et privées*, Rabat, 1970-1971 ; N. D. Nicol, *A Corpus of Fatimid Coins*, Trieste, 2006 ; *Coins and Coinage of North Africa. Studies*, éd. F. Sezgin *et al.,* Francfort, 2003, 3 vol. ; *Numismatique et histoire de la monnaie en Tunisie. Banque centrale de Tunisie. Collections monétaires. 2. Monnaies islamiques*, éd. A. Khiri, J. Alexandropulos, A. Fenina, Tunis, 2006-2007 ; Ben Romdhane, *Contribution, op. cit.*

21. *Coins and coinage of Sicily : Studies*, éd. F. Sezgin *et al.*, Francfort, 2003, 3.vol. La publication des trouvailles monétaires en Sicile repose sur l'activité de M. A. De Luca depuis une décennie ; elle est aussi l'auteur d'une synthèse où l'on trouvera une bibliographie actualisée jusqu'à cette date : « La monetazione araba », *Storia di Palermo*. II. *Dal tardo antico all'Islam*, Palerme, 2000, p. 180-203. Elle est également l'auteur du seul catalogue scientifique pour la Sicile : A. M. De Luca, *Le monete con leggenda araba della Biblioteca Communale di Palermo*, Parte.1, Palerme, 1998. Il manque une synthèse interprétative de nature historique.

22. Outre les références déjà citées, on renverra aux hypothèses stimulantes d'A. M. De Luca à propos des fractions de dirhams frappées en Sicile sous Ibrahīm II dont elle suggère qu'il s'agit de 1/10e de dirhams frappés lors de la réforme monétaire de cet émir aghlabide de la fin du IXe siècle : A. M. De Luca, « Monete e gettoni di epoca araba e normanna », *Agrigento dal Tardo antico al Medioevo. Campagne di scavo nell'area della necropoli paleocristiana (anni 1986-1999)*, éd. R. M. Bonacasa Carra, F. Ardizzone, Todi, 2007, p. 351-364, voir p. 351-355.

23. L. Kalus, *Catalogue des cachets, bulles et talismans islamiques (Bibliothèque nationale, Département des monnaies, médailles et antiques)*, Paris, 1981, et *Catalogue of Islamic Seals and Talismans (Ashmolean Museum, Oxford)*, Oxford, 1986.

24. R. Marichal, Ph. Sénac, « Ruscino, un établissement musulman du VIIIe siècle », *Villes et campagnes de Tarraconaise et d'al-Andalus (VIe-XIe siècles) : la transition*, éd. Ph. Sénac, 2007, Toulouse, p. 67-94, spéc. p. 71-72, et catalogue p. 78-85, après une première publication dans Archéologia, 420, 2005, p. 4-5. Il s'agit de 43.tiges cylindriques de plomb, pesant entre 2,4.g et 16.g, et portant des inscriptions qui se réfèrent au partage du butin fait à Narbonne par les troupes arabo-musulmanes. Elles devaient riveter des lacets de cuir fermant des sacs.

25. Manzano, *Conquistadores, op. cit.*, p. 81, fait référence à un sceau du gouverneur ʿAnsaba b. Suḥaym (721-725 ou 726) de la collection Tonegawa.

26. T. Ibrahim, « Notas sobre precintos y ponderales. I. Varios precintos de *ṣulḥ* a nombre de ʿAbd Allāh Ibn Mālik : correcciones y una posible atribución. II. Adiciones a "ponderales andalusíes" », *Al-Qanṭara, 27/2*, 2006, p. 329-335, en particulier p. 329-332.

27. P. Balog, « Dated Aghlabid lead and copper seals from Sicily », *Studi Magrebini*, 11, 1979, p. 125-133. Cette série provient d'une collection privée et son origine est inconnue ; d'autres ont été retrouvés à Milena/Milocca (cf., à propos de ce site, *Dalle capanne alle Robbe. La lunga storia di Milocca-Milena*, éd. V. La Rosa, Milena, 1997), et ont été édités par A. M. De Luca, « Reperti inediti con iscrizioni in arabo rinvenuti nel sito archeologico di Milena : i sigilli e le monete », *Studi in onore di Umberto Scerrato*, Naples, 2003, vol. 1, p. 231-259, avec une bibliographie mise à jour à cette date.

28. C. F. Robinson, « Neck-sealing in Early Islam », *Journal of Economic and Social History of Orient*, 48/3, 2005, p. 401-441, voir p. 425-426.

29. H. P. Isler, « Pesi di bronzo islamici dagli scavi di Monte Iato (Sicilia) », *Quaderni ticinesi di Numismatica e antichità classiche* 27, 1998, p. 345-369. Ces exemples sont tardifs ou bien de datation incertaine, mais attestent probablement d'une pratique antérieure. Pour al-Andalus, on renverra aux travaux de Ma. D. Ruíz Arrebola (« Ponderales andalusíes en la casa museo

“Posada del Moro” de Torrecampo », *Antiquitas*, 10, 1999, p. 145-148) et de T. Ibrahim (« Ponderales andalusíes », *Numisma*, 233, 1993, p. 39-66, et « Ponderales andalusíes (anexo) », *Numisma*, 234, 1994, p. 61-72, ou encore dans *El Esplendor de los Omeyas cordobeses. La civilización musulmana de Europa occidental*, éd. Mª. J. Viguera Molíns, C. Castillo, Grenade, 2001, p. 241). Au Maghreb, des poids-forts sont apparus lors des fouilles du site de Ṣabra al-Mansūriya ; cf. S. Gilotte, V. Buccio, « Le petit mobilier de *Ṣabra al-Manṣūriya* », *Ṣabra al-Manṣūriya. Capitale fatimide*, éd. P. Cressier, M. Ramah, sous presse (École française de Rome).

30. Gilotte, Bucio, art. cité.

31. Voir également S. Noujaim-Le Garrec, *Estampilles, dénéraux, poids-forts et autres disques en verre*, Paris, 2004.

32. Pour l’Ifrīqiya : F. Viré, « Dénéraux, estampilles et poids musulmans en verre en Tunisie », *Cahiers de Tunisie*, 13/4, 1956, p. 17-90 ; pour al-Andalus, voir les articles d’Ibrahim, « Ponderales andalusíes », art. cité, dont la seconde partie contient une bibliographie sur ce sujet.

33. On pourrait mener également une enquête systématique sur les *ribāṭ-s*, dont une partie de la fonction était religieuse, mais la bibliographie est aujourd’hui infinie.

34. Les identifications sont néanmoins ardues, comme le démontre le cas de Madīnat Elvira. Si les sources textuelles y attestent l’édification d’une mosquée avant le milieu du VIIIe siècle, les données archéologiques remontant au XIXe siècle sont vagues. Un des édifices retrouvés est parfois présenté comme la grande mosquée. De plan vraisemblablement hypostyle, son sol pavé de pierres était recouvert de nattes de sparte, comme le confirment les empreintes laissées dans le plomb fondu sous l’effet de la chaleur qui tomba à l’intérieur de la salle – suggérant que le plafond de bois était recouvert de plaques de plomb. En outre, des lampes étaient suspendues au plafond, comme le prouve l’exceptionnel lot de « couronnes de lumière » en bronze découvert lors des fouilles. Pourtant, et en dépit de tous ces éléments, cette identification demeure hypothétique. M. Gómez Moreno, *Medina Elvira*, rééd. facsimilé, Grenade, 1986.

35. Ce peut être le cas de l’orientation de la *qibla* pour laquelle nous nous contenterons de renvoyer aux travaux de M. Rius (tout spécialement *La alquibla en al-Andalus y al-Magribal-Aqsà*, Barcelone, 2000). Les mosquées ibadites présentent également des spécificités qu’il conviendrait d’étudier systématiquement mais dont la datation est complexe. En attendant une étude sous presse de Virginie Prévost sur le sujet, on verra : V. Prévost, « Les particularités du mihrab chez les ibadites maghrébins », *Acta Orientalia Belgica*, 21, 2008, p. 301-323.

36. Ainsi, les caractéristiques architecturales d’une mosquée aussi importante que celle de Kairouan, en Ifrīqiya, demeurent mal connues en raison des modifications postérieures à sa fondation (A. Lézine, « Sur une porte ancienne de la grande mosquée de Kairouan », *Notes d’archéologie ifriqiyenne*, Paris, 1967, p. 73-77 ; F. Mahfoudh, *Architecture et urbanisme en Ifriqiya médiévale (proposition pour une nouvelle approche)*, Tunis, 2003, p. 133-136). Mais l’on pourrait également évoquer le cas de la mosquée de Palerme, où la cathédrale a été convertie en grande mosquée avant de redevenir cathédrale.

37. Le problème a été posé en Orient, où les attestations vraiment hautes font défaut, malgré la conservation de quelques lieux clés comme le Dôme du Rocher ou la grande mosquée de Damas, trop exceptionnels pour être représentatifs. R. Schick, *The Christian Communities of Palestine from Byzantine to Islamic Rule. An Historical and Archeological Study*, Princeton, 1995 (Studies in Late Antiquity and Early Islam, 2), p. 139-143.

38. A. Molinari, *Segesta II. Il castello e la moschea (scavi 1989-1995), Ricerche storico-archeologiche*, Palerme, 1997, p. 95-99.

39. Les « mosquées rupestres » étudiées par A. Messina constituent un bon exemple de ces faiblesses méthodologiques. La datation de celle de Rometta (N.-E. de la Sicile) est emblématique de la manière de procéder de l'auteur. La démonstration se résume aux points suivants : le lieu étudié ressemble plus à une mosquée qu'à une église et, puisque Rometta était sous domination islamique de 965 à 1061, elle date forcément de cette période. En réalité, les piliers ne sont plus en place (sauf quatre) et la « niche » du fond pourrait fort bien avoir abrité un autel chrétien (ce qui a été le cas par la suite) dès le début, ce que ne viendrait pas contredire son orientation vers l'est. Toutefois, le tout évoque une citerne et aucun des éléments fournis par l'auteur ne vient infirmer cette possibilité. A. Messina, « Una moschea rupestre a Rometta (Messina) », *Scavi medievali in Italia 1994-1995*, éd. S. Patitucci Uggeri, Rome, 1998, p. 175 178. Le même auteur en identifie trois autres. Id., *La Sicilia rupestre*, Caltanissetta-Rome, 2008, p. 38-39.

40. S. Calvo Capilla, « Las primeras mezquitas de al-Andalus a través de las fuentes árabes (92/711-170/785) », *Al-Qanṭara*, 28/1, 2007, p. 143-179.

41. Cela est le cas de la mosquée de Cordoue qui aurait été dans un premier temps installée dans l'église Saint-Vincent de la ville, même s'il est possible que cette mention s'inspire du « partage » décrit pour la grande mosquée de Damas.

42. Calvo Capilla, art. cité, p. 170-173.

43. En Sicile, un certain nombre de cas renvoient à des lieux de culte chrétiens attestés pendant la période byzantine, et où le culte reprend après la conquête normande. Toutefois, notre méconnaissance de la céramique des VIIIe-IXe siècles empêche de trancher en faveur d'une continuité de la fréquentation.

44. Pour la Jordanie, une étude systématique a été menée, cf. Schick, *The Christian Communities of Palestine, op. cit.*, spéc. p. 112-138.

45. On verra l'exemple intéressant, mais qui mérite une étude plus approfondie, de la mosquée de Sidi 'Uqba (près de Sbiba dans la région des hautes steppes tunisiennes) qui réutiliserait une ancienne basilique : F. Bahri, « Sbiba entre deux conquêtes à travers trois sites islamiques : de la conquête musulmane à l'invasion hilalienne au milieu du Ve-XIe siècle », *Histoire des hautes steppes, Antiquité-Moyen Âge*, éd. F. Béjaoui, Tunis, 2003, p. 163-201.

46. S. Gilotte, *Aux marges d'al-Andalus. Peuplement et habitat en Estrémadure centre-orientale (VIIIe-XIIIe siècle)*, Helsinki, 2010 (Annales Academiae Scientiarum fennicae, 356).

47. C'est le cas de l'église Santa Eulalia de Mérida dont la première édification remonterait à la seconde moitié du Ve siècle. Cœur d'un important complexe religieux et public développé autour du sanctuaire élevé à la martyre, elle ne fut jamais convertie en mosquée ; au contraire, après la conquête de la ville, elle fut

l'objet de spoliations, et une noria fut même installée sur ses ruines. Bien que l'abandon de l'édifice n'ait pu être daté avec précision, celui-ci a été justifié par sa situation hors les murs, en périphérie de la ville, ce qui en nuance la portée. Cf. L. Caballero Zoreda, P. Mateos Cruz, « Excavaciones en Santa Eulalia de Mérida », *Estremadura Arqueologica*, II, 1991, p. 525-546.

48. Les graffitis en arabe gravés sur des fûts de colonnes de la basilique avaient tout d'abord été interprétés comme l'indice de sa conversion en mosquée, mais la révision de leur contenu (empreint de violence et de désespoir, et dépourvu de formules pieuses) par C. Barceló suggère plutôt une utilisation de l'édifice comme prison au IXe siècle (C. Barceló Torres, « Escritos árabes en la basílica paleocristiana de Casa Herrera (Mérida) », *Madrider Mitteilungen*, 43, 2002, p. 299-315).

49. Ni les analyses archéométriques, ni le matériel émiral provenant d'une stratigraphie trop perturbée n'ont permis de dater sa fondation, ni d'expliquer véritablement la nature de l'occupation qui a pris fin avant l'époque califale. S'agit-il d'un édifice wisigothique en usage durant l'émirat ou d'une construction d'époque islamique. ? L. Caballero Zoreda, F. Saez Lara, *La iglesia mozárabe de Santa Lucía del Trampal. Alcuescar (Cáceres). Arqueología y arquitectura*, Mérida, 1999.

50. On consultera l'ouvrage stimulant de L. Halevi sur le sujet, accompagné d'une bibliographie récente et très complète : L. Halevi, *Muhammad's Grave. Death Rites and the Making of Islamic Society*, New York, 2007, et Id., « The paradox of islamization.: tombstone, inscriptions, Qur'ânic recitations, and the problem of religious change », *History of Religions*, 44/2, 2004, p. 120-152. L'auteur retrace les controverses qui se sont développées autour de la question à partir d'une étude des textes ; sur ce point, on peut voir également M. Fierro, « El espacio de los muertos : fetuas andalusíes sobre tumbas y cementerios », *Urbanisme musulman dans l'Occident musulman au Moyen Âge. Aspects juridiques,* éd. P. Cressier, M. Fierro, J.-P. Van Staëvel, Madrid, 2000, p. 153-189. Les données archéologiques renforcent cette impression d'une distance entre la norme écrite et la pratique : A. Bagnera, « Note sulle modalità di sepoltura nelle necrepoli di rito musulmano della Sicilia medievale (X-XIII.secolo) », *La Sicile islamique. Questions de méthode et renouvellement récent des problématiques (Actes de la table ronde de Rome, 25 et 26 octobre 2002),* éd. A. Molinari, A. Nef, *Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Âge,* 116/1, 2004, p. 259-302.

51. Quelques exceptions dans des zones considérées comme périphériques, telles que, par exemple, le Pakistan, cf. A. Bagnera, « Preliminary note on the Islamic settlement of Udegram, Swat. The Islamic graveyard (11th-13th Century A. D.) », *East and West*, 56/1-3, 2006, p. 205-228, ou l'Asie centrale : l'essentiel de la bibliographie est en russe, renvoyons à l'article de G. Bogomolov, « La transformation des rites funéraires dans l'oasis de Tachkent, VIIIe-XIe siècle », *Islamisation de l'Asie centrale. Processus locaux d'acculturation du VIIe au XIe siècle*, Paris, 2008 (Cahiers de Studia Iranica, 39), p. 177-198.

52. E. Cirelli, « Leptis Magna in età islamica : fonti scritte e archeologiche », *Archeologia Medievale*, 18, 2001, p. 423-440.

53. *Estudios sobre cementerios islámicos andalusíes*, éd. M. Acién, Ma. P. Torres, Málaga, 1995. E. Pezzini, « Problemi di topografia », *La Sicile*

islamique, op. cit., p. 234-259.

54. À ce jour, on compte une seule fouille programmée de cimetière musulman menée par D. Lebars à Mértola (Portugal). D. Lebars, « Nouveau projet de recherche sur le site funéraire de Rossio do Carmo, Mértola », *Al-Ândalus. Espaço de mudança. Balanço de 25 anos de historia e arqueologia medievais. Homenagem a Juan Zozaya Stabel-Hansen*, Mértola, 2006, p. 140-147. On assiste, cependant, à un développement timide des études anthropologiques. Voir par exemple Ma. P. de Miguel Ibáñez, « La *maqbara* de la Plaza del castillo (Pamplona, Navarra) : avance del estudio osteoarqueologógico », *Villa, 2. Villes et campagnes de Tarraconaise et d'al-Andalus (vi*e*-xi*e *siècles) : la transition*, éd. Ph. Sénac, 2007, p. 183-197 ; R. Lacalle Rodríguez, J. M. Guijo Mauri, « Análisis antropológico de la población islámica califal de El Fontanar », *Anales de Arqueología Cordobesa*, 17, 2006, p. 291-316.

55. On verra l'article de S. Gutiérrez dans ce volume et E. Pezzini, « Problemi di topografia », art. cité, qui cite les cas de Monte Catalafaro et Entella en Sicile.

56. On mentionnera le cas de Saragosse où la continuité est attestée entre le iii[e] et le ix[e] siècle (P. Galve Izquierdo, « Necrópolis islámica de la Puerta de Toledo (Zaragoza) : nuevas excavaciones », *Estudios sobre cementerios, op. cit.*, p. 117-136), ou encore celui de Pampelune où un cimetière musulman daté du viiie siècle a récemment été mis au jour (M[a]. P. de Miguel Ibáñez, « La *maqbara* de la Plaza del castillo », art. cité).Voir également la synthèse de Manzano, *Conquistadores, op. cit.*, p. 268-273.

57. On renverra à l'article de Sonia Gutiérrez dans ce même volume.

58. On ne dispose, pour le moment, que de quelques exemples de zones d'inhumations chrétiennes en activité à l'époque musulmane, comme à Cordoue dans le quartier de Cercadilla (L. Ortiz Ramírez, « Las necrópolis mozárabes », *Guía arqueológica de Córdoba*, Cordoue, 2003, p. 192194 ; L. Ortiz Ramírez, « Los Mózarabes de Córdoba. Una aproximación preliminar a la necrópolis de Cercadilla », *Arte, Arqueología e Historia*, 10, 2003, p. 79-84 ; R. Hidalgo Prieto, M[a]. del Camino Fuertes, « Córdoba entre la Antigüedad clásica y el Islam : las transformaciones de la ciudad a partir de la información de las excavaciones de Cercadilla », *Cuadernos Emeritenses*, 17, 2001, p. 223-264, voir p. 230-234), ou encore à Mérida (P. Á. Delgado Molina, « Excavación de un área funeraria cristiana en época andalusí », *Mérida excavaciones arqueológicas 2003, Memoria,* 9, 2006, p. 285-312, mais l'on peut espérer que la multiplication des fouilles d'urgence apportera, dans un futur proche, plus d'éléments de comparaison.

59. Voir note précédente.

60. Ainsi à Sétif (Algérie orientale) et à Nakur (Nord du Maroc), où deux tombes ont été découvertes de manière non intentionnelle, le fait qu'elles contiennent du mobilier a été interprété, dans le premier cas, comme renvoyant à la sépulture d'un marabout et, dans le deuxième cas, comme le reflet d'une islamisation incomplète du rite funéraire. A. Mohamedi, A. Benmansour, A. Amamra, E. Fentress, *Fouilles de Sétif (1977-1984)*, Alger, 1991, p. 96-97.

61. Y. Raghib, « Structure de la tombe d'après le droit musulman », *Arabica*, 39/3, 1992, p. 393-403, et Fierro, « El espacio de los muertos », art. cité, p. 155, 179-180.

62. Y. Rāġib, « Les premiers monuments funéraires de l'Islam », *Annales islamologiques*, 9, 1970, p. 21-36, et Id., « Les pierres de souvenir : stèles du Caire de la conquête arabe à la chute des Fatimides », *Annales islamologiques*, 35, 2001, p. 321-383. Il est vrai que les stèles les plus précoces ont surtout été retrouvées en Égypte, où elles sont attestées dès le milieu du VII[e] siècle (cf. L. Halevi, *Muhammad's Grave, op. cit.*, p. 36).

63. Pour une typologie des stèles d'al-Andalus, cf. C. Barceló, *La escritura árabe en el País Valenciano : inscripciones monumentales*, Valence, 1998, vol. 1, p. 57-65 ; Ma. A. Martínez Núñez, « La estela funeraria en el mundo andalusí », *Actas del V Congreso Internacional de Estelas Funerarias (Soria 28 de abril-1 de mayo de 1993)*, éd. C. de la Casa, Soria, 1994, p. 419-444. Parmi les stèles antérieures au X[e] siècle, on citera une épitaphe de Cordoue (858 ap. J.-C.), *Répertoire chronologique d'épigraphie arabe* (désormais : *RCEA*), éd. E. Combe, J. Sauvaget, G. Wiet, Le.Caire, 1932, vol. 2, n° 413.

64. Pour le X[e] siècle en al-Andalus, voir, par exemple, M[a]. A. Martínez Núñez, « Estelas funerarias de época califal aparecidas en Orihuela (Alicante) », *Al-Qanṭara*, 22/1, 2001, p. 45-76.

65. M. Amari, *Le epigrafi arabiche di Sicilia, trascritte, tradotte e illustrate*, Palerme, 1875, rééd. revue par F. Gabrieli, Palerme, 1971 ; V. Grassi, « Le stele funerarie islamiche di Sicilia : provenienze e problemi aperti », *La Sicile à l'époque islamique, op. cit.*, p. 351-364, et Ead., « Materiali per lo studio della presenza araba nella regione italiana. I. L'epigrafia araba nelle isole maltesi », *Studi magrebini*, 21, 1989, p. 9-92, qui renvoie à nombre de stèles funéraires ; F. Maurici, « Due frammenti di *mqabriyyas* dal sito di Monte della Giudecca (Cattolica Eraclea, Agrigento) », *Archeologia medievale*, 23, 1996, p. 597-602. Enfin, C. Tonghini *et al.* ont proposé un catalogue imparfait des stèles prismatiques retrouvées en Italie dans « Gli Arabi di Amantea : elementi di documentazione materiale », *Annali dell'Istituto Universitario orientale di Napoli*, 57/1-2, 1997, p. 203-230.

66. Citons tout de même M.-M. Viré, « Inscriptions arabes des stèles funéraires du musée de Sousse », *Cahiers de Tunisie*, 13/4, 1956, p. 450-494. La plus ancienne de cette série date de 865. On citera une stèle de Sousse datée de 866 (*RCEA*, vol. 2, n° 565) et les épitaphes kairouanaises de 883 et de 898 (*RCEA*, vol. 2, n[os] 705 et 798). On trouve également une série de 250.épitaphes kairouanaises dans B. Roy et P. Poinssot, *Inscriptions arabes de Kairouan*, fasc. 1, Paris, 1950, p. 103-429 ; elles datent de 850 à 1034 et seules 27 sont datées du milieu à la fin du IX[e] siècle ; B. Roy, P. Poinssot, *Inscriptions arabes de Kairouan*, fasc. 2, Paris, 1958, en contient.126, toutes du XI[e] siècle. Cf. S. M. Zbiss, *Nouvelles inscriptions de Kairouan*, Tunis, 1977 (Corpus des inscriptions arabes de Tunisie, 3[e] partie, 1) : dans ce volume, seulement 5 des 56.inscriptions funéraires sont antérieures à la fin du IX[e] siècle.

67. Ch. Décobert, « Sur l'arabisation et l'islamisation de l'Égypte médiévale », *Itinéraires d'Égypte. Mélanges offerts au père Maurice Martin*, éd. Ch. Décobert, Le Caire, 1992, p. 273-300.

68. Cf. les articles de V. Grassi et C. Tonghini cités.

69. On pourrait émettre l'hypothèse d'une répartition régionale des formes de stèles en Sicile, mais la réflexion porte sur un échantillon trop réduit pour que l'on puisse formuler des conclusions valides.

70. Halevi, *Muhammad's Grave, op. cit.*, p. 38, et en particulier sur la position du *qāḍī* Nuʿmān sur le sujet.

71. A. Mendoza Eguaras, « Inscripción mózarabe en la Zubia (Granada) », *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología*, 13-14, 1986-1987, p. 277-280 ; J. M. Abascal Palazón, H. Gimeno Pascual, *Epigrafía hispánica,* Madrid, 2000, nos 118, 185a, 185c, 447, 504a, 504b. M. Gómez Moreno, *Medina Elvira*, rééd. Grenade, 1986, p. 17 (également dans M. Pastor Muñoz, A. Mendoza Eguaras, *Inscripciones latinas de la provincia de Granada*, Grenade, 1987 p. 287-288).

72. De nombreuses stèles d'époque wisigothique sont connues sur le territoire espagnol. En l'absence d'un catalogue général incluant les découvertes récentes, on renverra à l'ouvrage de J. Vives (*Inscripciones cristianas de la España romana y visigoda*, Barcelone, 1969).

73. Pour al-Andalus, voir, par exemple, C. Gozalbes Cravioto, « Un ensayo para la catalogación de los amuletos de plomo andalusíes », *Boletín de Arqueología Medieval*, 12, 2005, p. 7-18, et T. Ibrahim, « Evidencia de precintos y amuletos en al-Andalus », *II Congreso de Arqueología Medieval Española*, Madrid, 1987, vol. 2, p. 705-710. Pour la Sicile : A. M. De Luca, « Talismani con iscrizioni arabe rinvenuti in Sicilia », *La Sicile islamique, op. cit.*, p. 303-317.

74. A. Canto García, « Perforations in coins of the Andalusian Umayyad caliphate.: a form of demonetization ? », *Problems of Medieval Coinage in the Iberian Area*, vol. 2, Sintra, 1986, p. 345-360. T. Ibrahim, « Notas sobre un amuleto andalusí y la problemática de las monedas perforadas », *Boletín de Arqueología Medieval*, 2, 1988, p. 137-140.

75. A. Fernández Ugalde, « ¡.que Dios nos conserve el grano ! Una interpretación de los omoplatos con inscripción árabe procedentes de yacimientos medievales », *Al-Qanṭara*, 18/2, 1997, p. 271-294. Ch. Burnett, « Divination from sheep's shoulder blades : A reflection on Andalusian society », *Cultures in Contact in Medieval Spain: Historical and Literary Essays Presented to L. P. Harvey*, éd. D. Hook, B. Taylor, 1990, p. 29-45, et Id., « An Islamic divinatory technique in Medieval Spain », *The Arabs in Medieval Europe*, éd. D. A. Agius, R. Hitchcock, Reading, 1994, p. 100-135.

76. M. A. Martínez Núñez, « Epigrafia funeraria en al-Andalus (siglos IX-XII) », *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 2, 41-1, 2011.

77. En Sicile, l'épigraphie tant funéraire que monumentale est très majoritairement postérieure à l'époque islamique ; pour al-Andalus, on peut voir, au sein d'une vaste bibliographie, le catalogue toujours d'actualité d'É. Lévi-Provençal, *Inscriptions arabes d'Espagne*, Paris-Leyde, 1931, ainsi que les nombreux apports de Mª. A. Martínez Núñez (« Estelas funerarias de Orihuela, Alicante », *Al-Qanṭara*, 22, 2001, p. 45-76), de C. Barceló (*La escritura árabe en el país valenciano. Inscripciones monumentales*, Valence, 1998, 2.vol. ; A. Labarta, C. Barceló, « Inscripciones árabes portuguesas : situación actual », *Al-Qanṭara*, 8, 1987, p. 395-420.), ou encore de J. Lirola Delgado (« Inscripciones árabes inéditas en el Museo Provincial de Almería », *Al-Qanṭara*, 21/1, 2000, p. 97-141). Pour le Maghreb à une période haute : S. M. Zbiss, *Nouvelles inscriptions arabes de Tunisie*, Tunis, 1977.

78. Pour la belle expression de « Coran de pierre », cf. F. Imbert, « Le Coran dans les graffiti des deux premiers siècles de l'hégire », *Arabica*, 47, 2000, p. 381-390.

79. Comme cela est le cas dans l'ensemble de la Rábita de Guardamar, cf. C. Barceló, « Los escritos árabes de la Rábita de Guardamar », *El ribat califal : excavaciones y estudios 1984-1992*, éd. R. Azuar Ruiz, Madrid, 2004 (Fouilles de la Rábita de Guardamar, I), p. 131-145, ou dans la cueva de la Camareta : I. Bejarano Escanilla, « Las inscripciones árabes de la cueva de la Camareta », *La cueva de la Camareta*, éd. A. González Blanco, R. González Fernández, M. Amante Sanchez, Murcie, 1993 (Antigüedad y cristianismo, monografías históricas sobre la Antigüedad tardía, x), p. 323-363.

80. F. Imbert, « Le Coran dans les graffiti », art. cité, et Id., « Inscriptions et graffiti de Jordanie : quelques réflexions sur l'établissement d'un récent corpus », *Quaderni di Studi Arabi*, 16, 1998, p. 45-58, et Y. Nevo, « Towards a prehistory of Islam », *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 17, 1994, p. 108-141.

81. C. Barceló, « Graffiti árabes : un intento de clasificación », *Los muros tienen la palabra. Materiales para una historia de los graffiti*, éd. F. M. Gimeno Blay, Mª. L. Mandingorra Llavata, Valence, 1997, p. 121-147, et Id., « Columnas arabizadas en basílicas y santuarios del occidente de al-Andalus », *La islamización de la Extremadura romana*, Mérida, 2001 (Cuadernos Emeritenses, 17), p. 87-138. A. Sidarus, F. Teichner, « Termas romanas no Gharb al-Ândalus. Las inscrições árabes de Milreu (Estói) », *Arqueologia Medieval*, 5, 1997, p. 177-189.

82. Comme semblent le suggérer des graffiti arabes (certains de date très précoce) dans d'anciennes églises byzantines de l'actuelle Libye, mentionnés par C. Hardy-Guilbert (première synthèse exposée à l'UMR.8167 Orient-Méditerranée, Ivry-sur-Seine, 10.mars 2006).

83. Quelques titres parmi d'autres : éd. P. Canivet, J.-P. Rey-Coquais, *La Syrie de Byzance à l'Islam. VIIe-VIIIe siècles*, Damas, 1992 ; éd. G.R.D. King et A. Cameron, *The Byzantine and Early Islamic Near East. II. Land Use and Settlement Patterns*, Princeton, 1994 (Studies in Late Antiquity and Early Islam) ; A. Walmsley, *Early Islamic Syria. An Archeological Assessment*, Londres, 2007.

84. Cf., entre autres auteurs, B. Rosenberger, « Les villes et l'arabisation. Fonctions des centres urbains du Magrib al-Aqṣa (VIIIe-XVe s.) », *Peuplement et arabisation, op. cit.*, p. 39-52.

85. H. Kennedy, « From polis to medina », *Past and Present*, 106, 1985, p. 3-27, et *La ville en Syrie : héritages et mutations*, éd. J.-C. David, M. al-Dbiyat, Damas, 2000.

86. Voir la présentation de P. Cressier et M. Garcia-Arenal, en dépit de son titre : *Genèse de la ville islamique, op. cit.*, p. 9-15.

87. On s'est demandé, en particulier, quel était le poids du droit dans ces évolutions, cf. éd. Cressier, Fierro, Van Staëvel, *L'urbanisme dans l'Occident musulman au Moyen Âge, op. cit.*

88. Cette distinction apparaît nettement si l'on prend en considération la Sicile.

89. G. Marçais, « Fouilles à Abbâssîya près de Kairouan », *Bulletin archéologique du Comité des travaux historiques et scientifiques*, 1925, p. 293-306.

90. Marçais, « Fouilles à Abbassiya », art. cité ; M. M. Chabbi, « Raqqāda », *Africa*, 2, 1967-1968, p. 349-352, et 392 et suiv. ; A. Lézine, « Sur deux châteaux musulmans d'Ifrīqiya », *Revue des études islamiques*, 39, 1971, p. 87-102.

91. M. Terrasse, « Recherches archéologiques d'époque islamique en Afrique du Nord », *Académie des inscriptions et belles lettres. Comptes rendus des séances de l'année 1976. Novembre-décembre,* p. 590-611. La publication des fouilles menées entre 2003 et 2007 sous la direction de P. Cressier et M. Ramah est en cours.

92. On se reportera à la publication, irrégulière mais consacrée au site, des *Cuadernos de Madīnat al-Zahrā'*.

93. Cf. P. Cressier, A. El Boudjay, H. El Figuigui, J. Vignet-Zunz, « Ḥajar al-Naṣr, "capitale" idrisside du Maroc septentrional : archéologie et histoire (IVe H./Xe.ap. J.-C.) », *Genèse de la ville islamique, op. cit.*, p. 305-334, qui traite de l'ensemble des fondations idrissides, même si elle met l'accent sur Ḥajar al-Naṣr.

94. Pour répondre à cette question, on manque d'archives et la lecture architecturale doit pallier cette absence, ce qui ne va pas de soi.

95. Cf. l'article de M. Talbi, « al-Qayrawān » dans *Encyclopédie de l'Islam²*, s.v.

96. J. Lirola, *Almería andalusí y su territorio*, Almería, 2005, p. 7. É. Lévi-Provençal, *Histoire de l'Espagne musulmane. 3. Le siècle du califat de Cordoue*, Paris, 1999, p. 344.

97. Ch. Picard, « La fondation de Badajoz par Abd al-Rahman Ibn Yunus al-Jiliki (fin IXe siècle) », *Revue des études islamiques*, 49/2, 1981, p. 215-230.

98. La localité fut fondée probablement par des Berbères sufrites.

99. Ce trait est particulièrement net au Maroc, cf. P. Cressier, « Urbanisation, arabisation, islamisation », art. cité. Voir, pour d'autres types de groupes humains à l'origine de villes, le cas des *ribāt-s* qui peuvent le cas échéant constituer des embryons urbains, P. Cressier, « De un *ribāt* a otro. Una hipótesis sobre los *ribāt-s* del Magrib al-Aqsà », *El ribât califal. Excavaciones e investigaciones (1984-1992)*, coord. R. Azuar Ruiz, Madrid, 2004, p. 203-221.

100. On renverra de nouveau à la publication *Genèse de la ville islamique*.

101. V. Salvatierra *et al.* (« La formación de la ciudad en al-Andalus. Elementos para una nueva propuesta », *Genèse de la ville islamique, op. cit.*, p. 185-206) suggèrent, à partir de l'exemple de Jaén, qu'en réalité de nombreuses villes de la première période d'al-Andalus ont des points communs mais qu'elles diffèrent de ceux que l'on attendait. Dans un premier temps, les villes sont, en effet, souvent constituées de noyaux de peuplement séparés par des vides et spécialisés dans une activité économique. Il s'agit d'une ville qui n'a ni les traits d'une ville romaine ni ceux des villes qui vont se multiplier à partir du XIe siècle.

102. Cf. Mohamedi, Benmansour, Amamra, Fentress, *Fouilles de Sétif (1977-1985), op. cit.*, et Cirelli, « Leptis Magna in età islamica », art. cité, p. 423-440.

103. E. Fentress, H. Limane, G. Palumbo ont élaboré des rapports pour les fouilles réalisées entre 2001 et 2004, que l'on peut consulter sur la page web suivante : http://www.sitedevolubilis.org/www/english/about/currentresearch.htm.

104. A. Akerraz, « Recherches sur les niveaux islamiques de Volubilis », *Genèse de la ville islamique, op. cit.*, p. 295-304.

105. Par exemple, A. Louhichi, « La céramique islamique de Dougga », *Africa*, 16-17, 1998-1999, p. 109-128.

106. E. Cirelli, « Villaggi e granai fortificati della Tripolitania nel IX.secolo d.c », *L'Africa romana. Ai confini dell'Impero : contatti, scambi, conflitti (Atti del X convegno di studio, Tozeur 11-15 déc. 2002)*, vol. 1, Rome, 2004, p. 377-394.

107. Pour Iyyuh, voir l'article de S. Gutiérrez. Sur Mérida : M. Alba Calzado, « Mérida, entre la Tardoantigüedad y el Islam : datos documentados en el Área Arqueológica de Morería », *Cuadernos Emeritenses*, 17, 2001, p. 265-308. P. Mateos Cruz, M. Alba Calzado, « De Emerita Augusta a Marida », *Visigodos y Omeyas. Un debate entre la antigüedad tardía y la Alta Edad Media*, Madrid, 2000 (Anejos del Archivo español de Arqueología, 23), p. 143-168.

108. L. Olmo Enciso, « Arqueología medieval en Guadalajara. Un estado de la cuestión », *Primer Simposio de Arqueología de Guadalajara*, éd. E. García Soto-Mateos, M. Á. García Valero, Madrid, 2002, p. 467-497.

109. On peut citer les cas d'Agrigente et de Piazza Armerina. Cf. *Agrigento dal Tardo antico al Medioevo, op. cit. ; Piazza Armerina. Villa del Casale e la Sicilia tra tardoantico e medioevo*, éd. P. Pensabene, Rome, 2010 (Studia Archeologica, 175).

110. Ainsi de Ségeste, cf. A. Molinari, *Segesta II. Il castello e la moschea (scavi 1989-1995), Ricerche storico-archeologiche*, Palerme, 1997, et d'Entella, cf. A. Corretti *et al.*, « Tra Arabi, Berberi.e Normanni : Entella ed il suo territorio dalla tarda Antichità alla fine dell'epoca sveva », *La Sicile islamique, op. cit.*, p. 145-190. De même, la villa romaine tardo-antique de Piazza Armerina est réoccupée par un casal (habitat ouvert) du XI[e]-XII[e] siècle. Cf. *L'insediamento medievale sulla Villa del Casale di Piazza Armerina. Nuove acquisizioni sulla storia della Villa e risultati degli scavi 2004-2005*, éd. P. Pensabene, C. Bonanno, Galatina, 2008, et le catalogue de l'exposition *Iblatasah Placea Piazza. L'insediamento medievale sulla Villa del Casale: nuovi e vecchi scavi (Piazza Armerina 8 agosto 2006-31 gennaio 2007)*, éd. P. Pensabene, C. Sfamemi, Piazza Armerina, 2006.

111. On verra notamment D. Baiod, P. Cressier, J.-P. Van Staëvel, « Matériaux de construction, ruptures techniques et signes culturels : pierre et *ṭābiya* dans les forteresses médiévales de Senés et Velefique (Sierra de los Filabres, Almeria, Espagne », *L'architecture de terre en Méditerranée : histoire et perspectives (Actes du colloque international de Rabat, université Mohamed V, 27-29 novembre 1996)*, coord. M. Hammam, Rabat, 1999, p. 203-235, et A. Bazzana, « L'architecture de terre au Moyen Âge. Considérations générales et exemples andalous », *ibid.*, p. 169-202).

112. Cf. E. Fentress, « The house of the Prophet.: North African Islamic housing », *Archeologia Medievale*, 14, 1987, p. 47-68, et Cirelli, « Leptis Magna in età islamica », art. cité, p. 429.

113. Fentress, « The house of the Prophet », art. cité.

114. En reprenant ainsi une interprétation bourdieusienne ; cf. *ibid.*

115. J. L. Boone, N. L. Benco, « Islamic settlement in North Africa and the Iberian Peninsula », *Annual Review of Anthropology*, 28, 1999, p. 51-71, et J. L.

Boone, « Tribalism, ethnicity and islamization in the Baixo Alentejo of Portugal.: Preliminary results of investigation into transitional period (Ad.550-850) rural settlements », *Era Arqueologia*, 4, 2001, p. 104-121.

116. A. Bazzana, *Maisons d'al-Andalus. Habitat médiéval et structure du peuplement dans l'Espagne orientale*, Madrid, 1992 (Collection de la Casa de Velázquez, 37).

117. P. Cressier, « Quelques observations sur une question controversée : la diffusion des galeries drainantes (*khattâra-s*) au Maroc présaharien », *Al-Ândalus espaço de mudança, op. cit.*, p. 181-188.

118. Cf. P. Todaro, *Il sottosuolo di Palermo*, Palerme, 1988, et V. Tusa, « Cenni di storia ed archeologia sulla "lunga durata" dei collegamenti tra la Sicilia ed il mondo orientale e nord-africano », *Studi in onore di Umberto Scerrato per il suo settantacinquesimo compleanno*, éd. M. V. Fontana, B. Genito, Naples, 2003, vol. 2, p. 817-826, en dépit des bizarreries de l'article.

119. Pour l'Orient, voir l'ouvrage sous la dir. de S. Berthier, *Peuplement rural et aménagements hydroagricoles dans la moyenne vallée de l'Euphrate fin* VIIe-XIXe *siècle*, Damas, 2001, et pour al-Andalus, l'incontournable A. Bazzana, P. Cressier, P. Guichard, *Châteaux ruraux d'al-Andalus. Histoire et archéologie des* husûn *du Sud-Est de l'Espagne*, Madrid, 1988.

120. M. Hassen, « Villages et habitations en Ifriqiya au bas Moyen Âge. Essai de typologie », *Castrum, 6, Maisons et espaces domestiques dans le monde méditerranéen au Moyen Âge*, éd. A. Bazzana, É. Hubert, Rome-Madrid, 2000 (Collection de l'École française de Rome, 105/6.– Collection de la Casa de Velázquez, 72), p. 233-244.

121. On se reportera aux travaux de M. Acién Almansa, par exemple « El final de los elementos feudales en al-Andalus : fracaso del "incastellamento" e imposición de la sociedad islámica », *L'incastellamento*, éd. M. Barceló, P. Toubert, Rome, 1998 (Collection de l'École française de Rome, 241), p. 291-305. On trouvera également plusieurs articles sur ce thème dans les actes du colloque de Palmela, *Mil Anos de Fortificações na Península Ibérica e no Magreb (500-1500) : Simpósio Internacional sobre Castelos (Palmela, 4-8/04/2000)*, Lisbonne-Palmela, 2002. Voir également la synthèse faite sur ce sujet par Gilotte, *Aux marges d'al-Andalus, op. cit.*

122. Bien mis en évidence dans l'Alpujarra grâce aux travaux de P. Cressier : « Le château et la division territoriale dans l'Alpujarra médiévale : du *hisn* à la *tâ'a* », *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 20, 1984, p. 115-144, « Fonction et évolution du réseau castral en Andalousie orientale : le cas de l'Alpujarra », *Castrum*, 3. *Guerre, fortification et habitat dans le monde méditerranéen au Moyen Âge*, éd. A. Bazzana, Madrid-Rome, 1988 (Collection de l'École française de Rome, 105/3 – Collection de la Casa de Velázquez, série archéologie, 12), p. 123-134, et « Remarques sur la fonction du château islamique dans l'actuelle province d'Alméria à partir des textes et de l'archéologie », *L'incastellamento, op. cit.*, p. 233-248.

123. H. Catarino, *O Algarve Oriental durante a Ocupação Islâmica. Povoamento rural e recintos fortificados, Al-'Ulyã*, 6, 1997-1998, 3.vol.

124. Jeremy Johns a lancé à la fin des années 1980 une enquête sur le territoire de l'archevêché de Monreale, particulièrement bien documenté, mais elle n'a pas

encore été publiée ; on peut voir une étude préliminaire dans J. Johns, « Monreale survey. L'insediamento umano nell'alto Belice dall'età paleolitica al 1250 d. C », *Giornate internazionali di Studi sull'area elima. Atti*, vol. 1, Pise-Gibellina, 1992, p. 407-421. On peut voir également la prospection systématique menée par O. Belvedere *et al.*, *Himera*, III. *Prospezione archeologica nel territorio*, Rome, 1988, dont les conclusions mettent bien en exergue la difficulté qu'il y avait alors à se prononcer sur les VII[e]-X[e] siècles (p. 216-220). La tentative menée dans la vallée du Platani, dans l'Agrigentin, par M. S. Rizzo, *L'insediamento medievale nella Valle del Platani*, Rome, 2004, s'appuie sur les sources écrites (qui datent au plus tôt du XII[e] siècle), plutôt que sur une prospection systématique, et souffre encore des lacunes de nos connaissances en céramique.

125. Cf. A. Molinari, I. Neri, « Dall'età tardo-imperiale al XIII.secolo : i risultati delle ricognizioni di superficie nel territorio di Calatafini/Segesta (1995-1999) », *La Sicile à l'époque islamique, op. cit.*, p. 109-127 ; les conclusions sont les mêmes dans Corretti *et al.*, « Tra Arabi, Berberi e Normanni », art. cité.

126. Alessandra Molinari suppose que cet impact est limité et que l'on n'assiste pas à une arrivée de population notable ; mais les indices pour affirmer ceci sont peu clairs, Molinari, Neri, « Dall'età tardo-imperiale al XIII secolo », art. cité.

127. « Les Fatimides, les croisés et l'habitat fortifié », *Castrum*, 1. *Habitats fortifiés et organisation de l'espace en Méditerranée médiévale (Actes de la table ronde tenue à Lyon les 4 et 5 mai 1982, Maison de l' Orient méditerranéen),* éd. A. Bazzana, P. Guichard, Lyon, 1983 (Travaux de la Maison de l'Orient, 4), p. 29-34.

128. Y. Benhima, « L'habitat fortifié au Maroc médiéval. Éléments d'un bilan et perspectives de recherche », *Archéologie islamique*, 10, 2000, p. 79-102. Cf., toutefois, Y. Bokbot *et al.*, « Enceintes refuges, greniers fortifiés et aqsab-s : fonctions, périodisation et interprétation de la fortification en milieu rural présaharien », *Mil Anos de Fortificações, op. cit.*, p. 213-227. La question est évoquée dans J.-P. Van Staëvel, A. Fili, « *"Wa-wa.alna 'ala barakat Allah ila Igiliz"* : à propos de la localisation d'Igīlīz-des-Harga, le *ḥiṣn* du Mahdī Ibn Tūmart », *Al-Qanṭara*, 27/1, 2006, p. 155-197, mais pour un site du XII[e] siècle.

129. P. Pentz, *From Roman Proconsularis to Islamic Ifriqiya*, Göteborg, 2002.

130. H. Slim, P. Trousset, R. Paskoff, A. Oueslati, collab. M. Bonifay, J. Lenne, *Le littoral de la Tunisie. Étude géoarchéologique et historique*, Paris, 2004. L'enquête recense 210.sites, sites urbains connus exceptés ; ils sont répartis en 3.ensembles : golfe de Gabès (87.sites) ; Sahel et cap Bon (69.sites), et golfe de Tunis et côte nord (52.sites). Peu de chose documente l'époque islamique : pour la période 700-800, 11.sites sur les 210 attestent une activité, mais on peut se demander si cela ne reflète pas le recul de l'activité côtière immédiatement après la conquête islamique.

131. Éd. G. Barker *et al., Farming the Desert. The Unesco Libyan Valleys Archeological Survey*, Tripoli-Londres, 1996.

132. A. Fernández.Ugalde, « Sobre la identificación arqueologíca de los asentamientos beréberes en la Marca Media de al-Andalus », *La islamización de la Extremadura romana*, éd. F. Valdés, A. Velázquez, *Cuadernos Emeritenses*, 17, Mérida, 2001, p. 139-189, voir p. 151.

133. Cirelli, « Villaggi e granai fortificati », art. cité.

134. A. Louis, *Tunisie du Sud. Ksars et villages de crêtes*, Paris, 1975.

135. Sur ce thème, on verra l'article récent de L. Arcifa, « *Facere fossa et victualia responere*. La conservazione del grano nella Sicilia medievale », *Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Âge*, 120/1, 2008, p. 39-54, voir p. 50-54, qui utilise des exemples archéologiques inédits.

136. J.-P. Sodini, G. Tate *et al.*, « Déhès (Syrie du Nord). Campagnes.I-III (1976-1978). Recherches sur l'habitat rural », *Syria*, 57, 1980, p. 1-304, et *Peuplement rural et aménagements hydroagricoles, op. cit.*

137. Éd. B. Geyer, *Conquête de la steppe et appropriation des terres sur les marges arides du Croissant fertile*, Lyon, 2001 (Travaux de la Maison de l'Orient méditerranéen, 36), et *Conquête de la steppe, 2. Les marges arides du Croissant fertile, peuplements, exploitation et contrôle des ressources en Syrie du Nord*, Lyon, 2006 (Travaux de la Maison de l'Orient méditerranéen, 43).

138. Voir, notamment, M. Solignac, *Recherches sur les installations hydrauliques de Kairouan et des steppes tunisiennes du* VII[e] *au* XI[e] *siècle*, Alger, 1953.

139. Les quelques données disponibles présentent une chronologie tardive.

140. M. A. Carbonero Gamundi, P. Cressier, L. Erbati, « Exemple de transformation radicale et planifiée du paysage agraire au Moyen Âge : Taghssa (province de Chefchaouen, Maroc) », *Bulletin d'archéologie marocaine*, 19, 2002, p. 219-256.

141. *Peuplement rural et aménagements hydroagricoles, op. cit.*

142. J. Y. Sainz de los Terreros, « Zooarqueología visigoda en el yacimiento visigodo de Barranco del Herrero », *La investigación arqueológica de la época visigoda en la comunidad de Madrid*, Alcalá de Henares, 2006, vol. 3, p. 955-960, voir p. 956-957 ; V. García-Blanco, Sara Vila, « Restos animales y vegetales del yacimiento visigodo de Prado de los Galápagos, interpretación ambiental », *La investigación arqueológica de la época visigoda, op. cit.*, p. 963-972, voir p. 964 ; R. Menéndez Pidal, *España de España. España visigoda*, III, Madrid, 1963, p. 165.

143. On citera l'exemple des sites califaux de El Maraute (Grenade) et la Rábita de Guardamar (Alicante) : J. A. Riquelme Cantal, « Estudio faunistico del yacimiento medieval de El Maraute (Torrenueva, municipio de Motril, Granada) », *Boletín de Arqueología Medieval*, 5, 1991, p. 93-111 ; M. Benito Iborra, « La fauna de la Rábita califal de Guardamar (Alicante) », *La Rábita de las dunas de Guardamar : cerámica, epigrafía, fauna, malacofauna*, éd. R. Azuar *et al.,* Alicante, 1989, p. 153-161.

144. Généralement de chronologie émirale comme dans les environs de Jaén (V. Salvatierra, J. L. Castillo Armenteros, *Los asentamientos emirales de Peñaflor y Miguelico*, Jaén, 2000, p. 166) ou de Mérida (F. J. Heras, S. Gilotte, « Primer balance de las actuaciones arqueológicas en el Pozo de la Cañada (2002-2005) », *Arqueología y Territorio Medieval*, 15, 2008, p. 51-72, voir p. 59). Néanmoins, de tels restes sont également apparus dans des niveaux datés d'époque almohade, par exemple à Calatrava la Vieja (A. Morales Muñiz *et al.*, « Calatrava la Vieja : primer informe sobre la fauna de vertebrados recuperada en el yacimiento almohade. Primera parte : Mamíferos », *Boletín de Arqueología*

Medieval, 2, 1988, p. 7-48, voir p. 25), au Castillo de Mola (M. Benito Iborra, « Evolución de la fauna domestica en el medievo del Valle del Vinalpo Medio (Alicante) », *Boletín de Arqueología Medieval*, 1, 1987, p. 51-59, voir p. 54), ou encore à Mértola (*Mértola islâmica*, Mértola, 1996, p. 141).

145. Pour la période antérieure, cf. notamment L. Slim, M. Bonifay, P. Trousset *et al.*, « L'usine de salaison de Neapolis (Nabeul). Premiers résultats des fouilles 1995-98 », *Africa*, 17, 1999, p. 153-197.

146. Manzano, *Conquistadores, op. cit.*, p. 13-14.

147. M. Kably avance le terme dans ses *Variations islamistes et identité du Maroc médiéval*, Paris, 1989.

148. M. Fierro, *La heterodoxia en Al-Andalus durante el periodo omeya*, Madrid, 1987 (Cuadernos de islamología, 1), attire l'attention sur l'impossibilité de parler d'hétérodoxie au sens propre en Islam et sur le fait que la lutte contre tel ou tel mouvement vise avant tout à maintenir l'ordre public.

Auteurs

Sophie Gilotte

Annliese Nef

Référence électronique du chapitre

GILOTTE, Sophie ; NEF, Annliese. *L'apport de l'archéologie, de la numismatique et de la sigillographie à l'histoire de l'islamisation de l'occident musulman : en guise d'introduction* In : *Islamisation et arabisation de l'Occident musulman médiéval (VIIe-XIIe siècle)* [en ligne]. Paris : Éditions de la Sorbonne, 2011 (généré le 10 août 2019). Disponible sur Internet : <http://books.openedition.org/psorbonne/2506>. ISBN : 9782859448738. DOI : 10.4000/books.psorbonne.2506.

Référence électronique du livre

VALÉRIAN, Dominique (dir.). *Islamisation et arabisation de l'Occident musulman médiéval (VIIe-XIIe siècle)*. Nouvelle édition [en ligne]. Paris : Éditions de la Sorbonne, 2011 (généré le 10 août 2019). Disponible sur Internet : <http://books.openedition.org/psorbonne/2498>. ISBN : 9782859448738. DOI : 10.4000/books.psorbonne.2498.
Compatible avec Zotero

Lower, Michael. (2014) The Papacy and Christian Mercenaries of Thirteenth-Century North Africa. *Speculum*, 89. DOI: 10.1017/S0038713414000761

(2012) Books Received for Review. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 75. DOI: 10.1017/S0041977X12000523



Éditions de la Sorbonne

Islamisation et arabisation de l'Occident musulman médiéval (VIIe-XIIe siècle) | Dominique Valérian

L'islamisation du maghreb central (VIIe-XIe siècle)

Allaoua Amara

p. 103-130

Texte intégral

1 Les auteurs des travaux classiques sur le Maghreb médiéval confondent expéditions militaires et conversion à l'islam. Ils semblent avoir pensé que la conquête du Maghreb avait pour objectif de diffuser l'islam grâce à des mesures destinées à favoriser les conversions. En se fondant sur des textes narratifs, ces travaux décrivent une série de razzias qui permirent de contrôler et d'islamiser un monde berbère qui avait déjà connu des cultures et

des religions étrangères depuis la domination punique[1]. Ernest Mercier symbolise cette thèse développée depuis la fin du XIXe siècle :

> Ainsi, dans l'espace d'un demi-siècle, l'asservissement du peuple berbère aux Arabes se trouva consommé. Mais, si l'Afrique septentrionale avait ainsi changé de maîtres et de religion, aucun élément nouveau de population n'y avait été introduit ; ce qui restait des races latine et grecque avait, au contraire, disparu. Le Maghreb demeurait purement berbère, et, sous l'impulsion d'idées nouvelles, les jours de grandeur de ce peuple allaient commencer. C'est donc à tort, et par une grande erreur, qu'on a appliqué à la conquête de l'Afrique par les Arabes, au VIIe siècle, le nom de la première invasion arabe[2] [...].

2 Cette thèse a été reprise par certains auteurs du XXe siècle comme, à titre d'exemple, Georges Marçais qui a affirmé que l'islamisation avait été rapide et que la majorité de la population s'était convertie pendant les cinquante premières années de la domination arabe, même si quelques groupes chrétiens et juifs avaient survécu pendant encore trois siècles. Sous le règne du calife omeyyade 'Umar b. 'Abd al-'Azīz, l'islamisation fut méthodiquement poursuivie[3]. Au Maghreb, elle est située, selon Émile-Félix Gautier, entre deux invasions arabes dont l'histoire est obscure, même si elle se fit à un rythme bien plus rapide que l'arabisation. Mais cette islamisation n'a pas fait disparaître le passé latin et punique des Berbères[4].

3 Roger Le Tourneau a montré que nos connaissances de la conquête et de l'islamisation sont réduites à une idée très vague de la politique des premiers gouverneurs musulmans. Sont quasiment inconnus la part respective des Byzantins et des Berbères dans la résistance aux troupes arabes, le rôle du clergé chrétien au moment de la diffusion de l'islam et la manière dont cette nouvelle religion put pénétrer dans les populations maghrébines. Le Tourneau s'est interrogé sur la fiabilité des textes arabes qui laissent entendre qu'une islamisation de la majeure partie du Maghreb eut lieu au début du VIIIe siècle, au temps de Mūsā b. Nuṣayr[5]. Un peu plus tard, Mario Dall'Arche a repris les affirmations d'Ibn 'Iḏārī al-Marrākuši pour parler d'une islamisation totale des autochtones au début du VIIe siècle, complétée par la conversion des hérétiques Ġumāra et Barġawāṭa[6].

4 Des travaux récents contestent les résultats des auteurs classiques et invitent à reprendre un thème complexe. Comment et quand les communautés autochtones se convertirent à la religion musulmane ? Tout d'abord, une attention a été portée aux causes

des conquêtes, notamment par Fred Donner[7], et aux processus de conversion[8]. Dans son importante étude intitulée *Conversion to Islam in the Medieval Period. An Essay in Quantitative History*[9], Richard W. Bulliet met l'accent sur la diversité du processus d'islamisation d'une région à l'autre, après avoir étudié séparément les diverses provinces du monde de l'Islam : Iran, Irak, Syrie, Égypte, Tunisie et Espagne. Si Bulliet a fondé son analyse sur deux dictionnaires biographiques de Nishapour et d'Ispahan pour étudier le cas de l'Iran[10], les pages qu'il consacre à l'ancienne Afrique byzantine sont moins importantes. Il a conclu que l'émergence des noms arabes populaires en Tunisie eut lieu entre 913 et 1010, ce qui renvoie, selon lui, à une conversion massive pendant la période fatimīde[11].

5 Depuis la reprise des réflexions sur les processus de conversion, beaucoup de médiévistes travaillant sur le Maghreb se sont penchés sur la question[12]. Dans son chapitre rédigé pour l'Histoire *de la Tunisie*, Hicham Djaït évoque une intégration et une assimilation des communautés chrétiennes de l'Ifrīqiya à l'Islam, et une islamisation qui opéra sur les tribus autochtones, « bien que leur comportement oscillatoire et apostasique laisse deviner tout ce que cette conversion avait de politique et de superficiel. ». Cette islamisation, écrit-il, fut souvent dictée par la terreur à l'époque du gouverneur Mūsā b. Nuṣayr et eut des motivations matérielles, fiscales, psychologiques et politiques. L'armée, l'administration et les réseaux urbains furent les instruments de cette islamisation qui se situait entre 100/718 et 120/737[13]. Ces propos de Djaït ont été repris par Mohamed Sadok Bel Ochi[14], qui affirme que l'islamisation commença au temps de 'Uqba et se poursuivit durant la fin du premier siècle de l'hégire en employant notamment la force des armes, le recours au pardon, à la tolérance et à la persévérance. Une vision dogmatique domine cette réflexion pour montrer une société soudée grâce au message divin porté par les conquérants arabes.

6 La synthèse de Clelia Sarnelli Cerqua sur l'islamisation et l'arabisation de l'Afrique du Nord prend les conclusions d'Émile-Félix Gautier comme point de départ. Mais elle note que le processus d'islamisation ne comporta pas toujours l'adoption forcée de l'islam, à l'exception des polythéistes. Selon elle, la simplicité de l'islam facilita les conversions, dont les principaux motifs étaient la possibilité de se joindre à la classe arabe dirigeante et d'être exempté d'impôt de capitation[15].

7 Dans son étude portant sur la conversion des communautés au ḫariǧisme ibaḍīto-.ṣufrīte, Mohamed Talbi[16] parle d'un compromis

entre les Arabes et le chef autochtone Kusayla pour diffuser l'islam au Maghreb avant qu'une action violente de ʿUqba n'intervienne pour arrêter le processus. Il évoque une islamisation rapide et superficielle au temps de Mūsā b. Nuṣayr. De son côté, l'Égyptien Maḥmūd Ismā ʿīl[17], dans son étude sur les Idrisīdes du Maroc, pense qu'il est difficile de parler d'une islamisation totale vers la fin du IIe siècle de l'hégire : les raisons évoquées sont notamment la survivance des communautés chrétienne, juive, mais aussi autochtones qui continuaient à pratiquer des cultes païens. Dans une autre étude centrée sur l'islamisation du Maroc, Michael Brett[18] tente de retracer les processus de l'islamisation, depuis le passage de la région sous le contrôle des Arabes jusqu'au XIIe siècle, montrant le rôle des dynasties musulmanes, depuis les Idrisides jusqu'aux Almoravides, dans ce processus et soulevant le problème des traditions concernant le développement de l'islam.

8 Plus récemment, Ḥayāt ʿAmāmū[19] a conclu, à travers son étude sur les fondations de l'Islam au Maghreb, que la politique omeyyade appliquée aux autochtones eut des conséquences considérables sur les rapports entre Arabes et Berbères. L'islamisation totale des communautés autochtones intervint avant la fin du premier siècle de l'hégire, pendant et après les expéditions. Mais le progrès de cette islamisation fut différent d'une province à l'autre et se poursuivit sous les Idrisīdes et les Fatimīdes.

9 Pourtant, des travaux sur les minorités religieuses au Maghreb médiéval ont montré la survivance des communautés non musulmanes, voire des croyances animistes avant et peu après la crise du milieu du XIe siècle. Ces travaux, d'une valeur inégale, remettent donc en cause une islamisation rapide et totale des différentes communautés du Maghreb[20].

10 En l'absence de documents et de textes médiévaux qui s'attachent à décrire les processus par lesquels le Maghreb est devenu un territoire musulman, les travaux contemporains sur le sujet se sont donc souvent fondés sur les rares récits de soumission ou de conversions, dont les interprétations sont très divergentes.

11 Dans les différentes études menées sur la conquête et l'islamisation, le sort du Maghreb central a été souvent lié à celui de l'Ifriqiya, c'est-à-dire que la diversité des conversions dans l'espace et dans le temps n'a pas été prise en considération par les chercheurs. Pourtant, l'historiographie arabe du haut Moyen Âge distingue nettement l'Ifrīqiya, centre de gravité du pouvoir arabe, du pays des Berbères (*Arḍ al-Barbar*), autrement dit le Maghreb central. Même si ce dernier n'eut jamais des limites fixes, car il est le vocable par lequel les géographes arabes désignent un espace

politique en mouvement. Le territoire étudié ici correspond grossièrement à la Numidie, à la Mauritanie sitifienne et à la Mauritanie césarienne de l'époque romaine.

CONQUÊTE ET CONVERSION : UNE CONFUSION TOTALE

12 Les récits des *futūḥ* sont à l'origine d'interprétations divergentes de l'islamisation du Maghreb. Élaborés deux siècles après le début des conquêtes arabes et ayant un caractère tardif et rétrospectif, ils posent à l'historien de sérieux problèmes[21]. Le Maghreb central est ainsi décrit dans les cinq traditions relatant la conquête du Maghreb et d'al-Andalus.

13 La plus ancienne tradition est irakienne. Elle fut élaborée par al-Wāqidī (m. 207/822) et consignée notamment par al-Balāḏurī (m. 279/892), Ibn A'.ṯam al-Kufi (m. 310/923) et l'auteur du *Kitāb al-imāma wa-l-siyyāsa*. Dans cette tradition, les récits de conquêtes concernent en particulier l'Afrique byzantine et la région de Tanger, et la soumission des grandes confédérations du Maghreb central, les Ṣanhāǧa et les Kutāma, au temps de Mūsā b. Nuṣayr. Dans son livre des « conquêtes. », al-Balāḏurī, un proche du pouvoir abbasside, tire ses informations des traditionnistes (*ahl al-'ilm bi-l-.ḥadīṯ. wa-l-sīra wa futūḥ. al-buldān*), dont la principale autorité fut al-Wāqidī. Il consacre un chapitre aux conquêtes de l'Égypte et du Maghreb, dans lequel il relate des raids contre l'Ifrīqiya et la prise de Maǧǧana, et passe ensuite à la conquête de Tanger[22]. Le Maghreb central est passé sous silence dans ce texte. En revanche, l'auteur du *Kitāb al-Siyyāsa wa-l-imāma*[23], attribué souvent à Ibn qutayba (m. 276/889), évoque la soumission des Ṣanhāǧa et des Kutāma, deux confédérations tribales du Maghreb central, à l'époque de Mūsā b. Nuṣayr. Il n'y a aucune mention de la conversion des communautés tribales durant cette période. La tradition égyptienne, quant à elle, fournit un peu plus de renseignements, légendaires en grande partie, sur la conquête du Maghreb. Ibn 'Abd al-Ḥakam (m. 257/870) est l'auteur d'un traité sur la conquête de l'Égypte et du Maghreb, dans lequel il relate une série de razzias permettant de neutraliser la résistance berbère et de détruire la stratégie défensive byzantine[24]. Il mentionne un événement intéressant notre propos : il s'agit de la mise en place de la première organisation administrative et fiscale musulmane. Ainsi, en 76/695, Ḥassān b. al-Nu'mān « organisa les bureaux de l'administration et imposa le paiement de l'impôt foncier (*ḫarāǧ*) aux *'Aǧam* de l'Ifrīqiya et à ceux qui demeuraient

chrétiens parmi les Berbères, dont la plupart étaient des Baranis et quelques-uns des Butr[25]. ». Ce passage n'évoque donc pas une islamisation des chrétiens latins, byzantins et autochtones dans le dernier quart du premier siècle de l'hégire, mais on peut aussi penser à des conversions autochtones durant cette période parmi les communautés pastorales. Bien que le texte d'Ibn ʿAbd al-Ḥakam attribue la soumission totale des populations maghrébines (*ʿammat al-magrib*) à Musa b. Nuṣayr, certains récits qu'il relate montrent une poursuite des razzias contre les communautés autochtones, ce qui laisse entendre une conversion limitée. Après ces événements qui marquèrent la fin du premier siècle de l'hégire et la reprise de l'organisation administrative byzantine comprenant la province d'Afrique sans le Maghreb central, ce dernier est à nouveau absent du texte, jusqu'à ce que l'auteur appelle *Awwal fitnat al-barbar bi-arḍ Ifriqiya*, qui renvoie au premier grand soulèvement des Berbères après l'annexion de leur territoire au *dar al-islam*. Les autochtones sont mentionnés comme musulmans à propos de ces révoltes ibaḍite et ṣufrite. Ce qui se dégage donc des récits d'Ibn ʿAbd al-Ḥakam est un territoire islamisé, mais pas totalement, car des *ahl al-ḏimma*, chrétiens sans doute, qui avaient été libérés par le gouverneur de Kairouan à la suite de leur rapt par les Ṣufrītes étaient encore fidèles à leur religion dans la région de Nafzawa[26].

14 La tradition kairouanaise occupe une place importante dans nos connaissances de la conquête et de l'islamisation du Maghreb. Elle est apportée notamment par Abu-l-ʿArab (m. 333/944)[27], Abū Bakr al-Mālikī (m. vers 447/1055)[28], Ibn al-Aṯīr (m. 630/1233), al-Nuwayrī (m. 733/1332) et Ibn Ḫaldūn (m. 808/1406). Elle a aussi un caractère tardif et légendaire, dans la mesure où elle est traversée par le récit des mérites du pays (*faḍā'il al-buldān*) et de la gloire arabe. Dans le préambule de son œuvre, Abū Bakr al-Mālikī attire l'attention du lecteur sur ses sources d'information émanant des dévots et des savants de Kairouan ainsi que de l'ouvrage biographique composé par Abū-l-ʿArab[29]. Sept *ḥadīṯ*-s attribués au prophète Muḥammad sont rapportés pour montrer les mérites de l'Ifriqiya[30]. Ces *ḥadiṯ*-s, qui auraient servi une propagande visant à amener les gens à se convertir, montrent une récupération des lieux religieux chrétiens par les musulmans, comme dans le cas de Monastir, décrit comme l'une des portes du paradis[31]. Trois groupes sociaux non arabes se distinguent dans les récits d'al-Mālikī : les ʿAğam, les Afāriqa et les Rūm[32]. Aucun détail n'est fourni à propos de ces trois éléments, mais comme nous allons le voir plus bas, il s'agit bien des communautés chrétiennes d'origine

latine, byzantine et autochtone. L'apparition des autochtones islamisés et païens n'intervient, dans ces récits, qu'à propos du rapprochement du chef arabe Abū-l-Muhāğir Dīnār avec le chef autochtone Kusayla. Dans la suite des événements, ʻUqba entreprit une expédition dans le Maghreb central, avec des affrontements contre les Byzantins, même dans les régions qui n'étaient pas dominées par les Byzantins. ! Des résistances autochtones se déclenchèrent contre les troupes arabes chargées de butin de guerre. Al-Mālikī parle ensuite de la soumission du pays et du début des conversions. Ainsi, deux fils de la Kahina de l'Aurès se seraient convertis à l'islam avec nombre de Garawa[33]. Et en concluant ses récits, al-Mālikī écrit : « L'Ifrīqiya est devenue *dār al-islām* jusqu'à nos jours et elle le sera jusqu'à la dernière destinée, si Dieu le veut[34]. ». Un territoire islamisé se dégage donc des récits d'al-Mālikī à la fin du VIIe siècle, mais il ne dit pas comment se fit le processus. Pourtant, les notices biographiques qu'il consacre aux personnages connus pour leur piété et leur savoir dans son ouvrage, le *Riyyāḍ*., montrent une présence exclusive des éléments orientaux.

15 Les textes d'Ibn al-Aṯīr[35], de Nuwayrī[36] et d'Ibn Ḫaldūn, qui reproduisent une tradition kairouanaise élaborée par al-Raqīq (m. 420/1029)[37] et transmise par Ibn Šaddād (c. 600/1203. ?), sont presque conformes au texte d'al-Mālikī, à l'exception de quelques renseignements fournis par Ibn Ḫaldūn. Ce dernier mentionne ainsi le christianisme de Kusayla et le judaïsme de la Kāhina, et il affirme, d'après Ibn Abī Zayd al-qayrawānī (m. 386/996), que « depuis Tripoli jusqu'à Tanger, les Berbères apostasièrent douze fois, et l'islam ne fut solidement établi chez eux qu'après la conquête du Maghreb et le départ de Mūsā b. Nuṣayr et de Ṭāriq b. Ziyyād pour al-Andalus[38]. ». On ne retrouve nulle part cette citation dans les ouvrages d'Ibn Abī Zayd, en particulier celui qui intéresse les conquêtes, *Kitāb al-ğāmiʻ fi-l-sunan wa-l-.ḥikam wa-l-maġāzī wa-l-tārīḫ*[39]. quant à la compilation de Nuwayrī, elle reprend les affirmations d'une islamisation quasi totale du Maghreb (*ġalaba al-islām ʻalā al-Maġrib kullih*) en 101/720, à la suite des efforts du gouverneur Ismā ʻīl b. ʻAbd Allāh b. al-Muhāğir[40].

16 La tradition andaluso-marocaine des conquêtes, quant à elle, est à la fois tardive et beaucoup plus explicite sur la pénétration de l'islam au Maghreb central et extrême. Elle est représentée notamment par ʻAbd al-Malik b. Ḥabīb (m. 238/852), Ibn ʻAbd al-.Ḥalīm (VIIIe/XIVe siècle), les *Mafāḫir al-Barbar* et Ibn ʻIḏārī al-Marrākušī (c. 712/1312). Dans l'ensemble, elle n'est pas seulement

une chronologie des conquêtes, mais aussi une histoire dynastique et généalogique. Cette tradition a été en grande partie employée dans le cadre des mérites des peuples et des pays. Ainsi, Ibn ʿAbd al-Ḥalīm veut montrer la primauté des Berbères dans l'islam. Un premier chapitre, consacré à la pénétration de l'islam en Berbérie, rapporte plusieurs récits légendaires sur la rencontre des Berbères avec Muḥammad et ses successeurs ʿUmar et ʿUṯman à Médine[41]. Il relate ensuite les événements ayant un lien avec le Maghreb central : la soumission de Constantine au temps de ʿUqba, puis celle des communautés tribales du Zāb, Bāġāy et de Tāhart, comme les Luwwāta, les Huwwāra, les Zuwwāġa, les Maṭmāṭa, les Zanāta et les Miknāsa[42]. Ces tribus, qui auraient été soumises au milieu du VIIe siècle, allaient être gagnées une cinquantaine d'années plus tard par les mouvements ẖariğītes. Un passage d'Ibn ʿAbd al-Ḥalīm évoque un événement important concernant l'islamisation en 82/701 : « Quand Ḥassān tua la Kāhina, les gens du Maghreb se soumirent à l'islam (*'adʿana ahl al-Maġrib*), mais Ḥassān leur refusa la soumission à condition qu'ils fournissent douze mille cavaliers comme otages. Ces derniers durent participer aux combats à côté des Arabes contre les Berbères et les Byzantins (Rūm) infidèles. Ils acceptèrent la condition et se convertirent à l'islam (*aslamū*). Ḥassān chargea Yafran et Yazdyān, deux fils de la Kāhina, de commander six mille soldats et laissa avec eux treize hommes appartenant à [la catégorie] des *tābiʿīn*, pour leur faire apprendre le Coran et les lois [de l'islam][43]. »

17 Ce passage pose problème à cause d'une certaine ambiguïté sémantique du mot *aslama*, car il pourrait s'agir d'une conversion à l'islam entendue comme une soumission au dominant. La prise des otages serait la cause de la conversion des Ğarāwa à la nouvelle religion. Un autre passage d'Ibn ʿAbd al-.Ḥalīm s'accorde avec la tradition égyptienne sur le fait que Ḥassān b. al-Nuʿmān imposa le *ẖarāğ* à ceux qui demeuraient chrétiens parmi les Byzantins de l'Ifriqiya (Rūm Ifrīqiya) tandis que les Berbères se convertirent et fondèrent des mosquées. Le nouveau chef Mūsā b. Nuṣayr aurait envoyé des missionnaires pour initier à l'islam les Berbères Kutāma, Huwwāra et Zanāta. Si l'on en croit Ibn ʿAbd al-Ḥalīm, l'islamisation de ces trois confédérations tribales du Maghreb central intervint vers 90/708, et le Maghreb occidental devint alors totalement musulman, à l'exception des Barġawāṭa qui apostasièrent[44].

18 Les propos du traité anonyme du *Mafāẖir al-Barbar*, composé en 712/1312, confirment les dires d'Ibn ʿAbd al-Ḥalīm, tout en partant de la primauté des Berbères en Islam. Rejetant l'idée

communément admise de la sous-humanité des Berbères, il rapporte plusieurs *ḥadīṯ*.-s sur leurs mérites et leur conversion ancienne à l'islam, au temps du Prophète. Une liste des savants berbères islamisés vient appuyer ses propos, mais elle ne concerne que des personnages ayant vécu à partir de la fin du IIe/VIIIe siècle[45].

19 Le *Bayān al-Muġrib fī aḫbār al-Andalus wa-l-Maġrib*, une chronique d'Ibn ʿIḏārī al-Marrākuši compilée entre 690/1291 et 712/1312, apporte des éléments importants sur la conquête et l'islamisation du Maghreb central. Après avoir parlé des razzias menées par ʿUqba contre les communautés autochtones, il rapporte plusieurs récits montrant la domination du Maghreb central et la soumission des tribus pastorales : Luwwāta, Huwwāra, Zuwwāġa, Maṭmāṭa et Zanāta[46], c'est-à-dire des communautés installées sur la route traversant les plateaux intérieurs. Avant la désignation de Ḥassān b. al-Nuʿmān comme chef des troupes arabes envoyées en Ifrīqiya, Ibn ʿIḏārī n'évoque pas de conversions et mentionne deux communautés : les Naṣāra et les Afāriqa, qui seraient des chrétiens autochtones[47]. Cependant, il rapporte des récits de conquêtes et de conversions dans les épisodes concernant les dernières années de l'Afrique byzantine. Ainsi, la soumission des Huwwara et des Kutama est acquise pendant cette période et des conversions massives auraient eu lieu sous le règne du calife ʿUmar b. ʿAbd al-ʿAzīz. « Il [ʿUmar] était engagé à inviter les Berbères à se convertir à l'islam. Ceux qui demeuraient non musulmans en Ifrīqiya se convertirent grâce à ses soins[48]. »

20 L'affirmation d'une islamisation totale de l'Ifrīqiya au début du IIe/VIIIe siècle pose beaucoup de problèmes, lorsqu'on aborde la question du processus et de l'étendue des conversions hors de l'Ifrīqiya omeyyade, héritière de l'Afrique byzantine. Pourtant, la politique omeyyade imposée aux autochtones laisse entendre que le territoire situé à l'ouest de l'Ifrīqiya dans le Maghreb central et extrême n'était pas totalement islamisé. Ainsi, ʿAbd Allāh b. al-.Ḥabḥāb, gouverneur de Kairouan, continua à organiser des razzias et exigea le versement du quint (*ḫums*) pour son Trésor[49].

21 Une cinquième tradition concernant la conquête provient des communautés tribales des marges du désert. Son auteur est Ibn Sallām al-Luwwāṭī (m. 274/887), qui donne une version ibaḍīte de l'histoire de sa communauté, et de celle du Maghreb en général. Ses renseignements s'approchent des quatre traditions précédentes en décrivant un territoire islamisé avant les révoltes ibaḍīte et ṣufrīte du IIe/VIIIe siècle. Dans un chapitre consacré aux mérites des Berbères, il évoque la venue des Berbères à Médine au temps du

calife ‘Umar et l’envoi de missionnaires musulmans au Maghreb au cours des expéditions militaires[50].

22 Les textes narratifs permettent de déterminer deux périodes de conversions à l’islam. Une première période (27-82/647-701) se caractérise par des raids, des prises d’otages et des premières conversions limitées. Une deuxième période (82100/701-718) se distingue, durant laquelle des conversions massives sont à signaler, notamment parmi les confédérations tribales pastorales du Maghreb central et du Sud de l’Ifrīqiya. La politique fiscale et religieuse des Omeyyades serait à l’origine de ces conversions, notamment sous le règne du calife ‘Umar b. ‘Abd al-‘Azīz. Enfin, il faut noter le silence total des sources quant à la soumission et l’islamisation des communautés agricoles du Nord du Maghreb central.

23 Les textes narratifs nous fournissent donc des renseignements notables, mais ils sont conditionnés, comme pour le début de l’Islam, par leur caractère tardif et rétrospectif[51]. Ils ont été élaborés dans des contextes idéologique et politique différents. Les plus tardifs auraient eu la volonté de donner un rôle constructif aux Berbères des débuts de l’Islam, à la suite de la prise du pouvoir au Maghreb par des dynasties autochtones. Cette affirmation d’une islamisation totale du Maghreb central est remise en cause par les textes descriptifs et juridiques.

UNE CONVERSION TARDIVE DES CHRÉTIENS

24 Les premiers textes géographiques arabes intéressant le Maghreb mentionnent des « colonies. » orientales implantées dans le pays au milieu des communautés rurales autochtones. Ibn al-Faqīh al-Hamaḏānī (IIIe/IXe siècle) évoque brièvement la nature des pouvoirs fondés par les Orientaux, notamment dans la région de Tāhart et de Fès. Les communautés autochtones dont l’islamisation semble acquise sont marginalement citées[52]. Des traditions prophétiques recueillies par l’auteur rangent les Berbères parmi les nations les plus éloignées des valeurs humaines, à l’exception de leurs femmes[53]. Le Maghreb central du IIe/VIIIe siècle semble avoir joué le rôle de passage vers al-Andalus et de réserve de concubines. Cette image que donnent les auteurs orientaux du pays des Berbères eut une large diffusion dans les milieux lettrés de Kairouan et de l’Orient. Ainsi, al-Mas‘ūdī (m. 346/956) semble avoir été convaincu des récits légendaires attachant les autochtones du Maghreb aux personnages mythiques orientaux, comme Ifrīqaš[54].

25 À partir de la seconde moitié du IIe/VIIIe, nos connaissances de la géographie historique du Maghreb commencent à s'élargir grâce aux voyages effectués par les missionnaires et les marchands dans l'Occident musulman. Al-Ya‘qūbī (m. vers 284/897) est l'un des premiers à donner une description détaillée des principales régions dans son ouvrage intitulé *Kitāb al-Buldān*[55]. Sur le plan religieux, il mentionne des Afāriq et des Rūm dans les villes du Zāb, comme Ṭubna (Thubunae), Bāġāy et Qaṣr al-Ifrīqī, et dans les oasis de Biskra[56]. Ces communautés, distinguées des populations urbaines arabes mais aussi autochtones islamisées, attiraient encore l'attention des voyageurs. Ce témoignage montre bel et bien la survivance du christianisme local au IIIe/IXe siècle. Le vocable *Rum* était le plus répandu pour désigner les éléments grecs installés dans le Maghreb du haut Moyen Âge tandis que le mot *Afariq* désignerait des chrétiens romains et autochtones latinisés. Ces derniers ont fait l'objet d'un débat historiographique dans la première moitié du XIXe siècle. Pour Georges Marçais, le mot *Afāriq* désignerait les autochtones ou les étrangers latinisés et christianisés[57]. Madeleine Vonderheyden, dans son étude sur l'Ifrīqiya aġlabīde, estime, quant à elle, que les *Afāriq* étaient des descendants de Romains n'ayant pas repassé la mer après la chute de leur empire[58]. Mario Dall'Arche rejoint la thèse émise par Georges Marçais sur le fait que les Afāriq seraient des éléments issus des Rum et des Berbères romanisés[59]. Pour Hicham Djaït, les Afāriq seraient des Romains, entendons par là des Africains, essentiellement d'origine berbère, romanisés et christianisés[60]. Ces trois hypothèses s'accordent sur le fait que les Afāriq auraient été témoins de l'ancienne domination romaine et auraient continué à pratiquer leur foi au IIIe/IXe siècle.

26 La communauté du Zāb qualifiée de Rūm[61] serait en revanche, d'après les témoignages textuels et archéologiques qui ont montré une pénétration byzantine dans le Zab et le Sud de l'Ifrīqiya, composée des survivants des Byzantins[62]. L'historiographie arabe évoque quelquefois les Rūm afāriqa, que l'on désigne parfois comme des Romains africains (latinisés)[63]. Les sources identifient en revanche les communautés berbères qui habitaient dans le Zāb avec les tribus arabes et persanes. Au IIIe/IXe siècle, les campagnes du Zab étaient donc entièrement autochtones ibaḍītes, tandis que les villes étaient habitées conjointement par les tribus arabes et persanes, et les communautés chrétiennes autochtone, latine et byzantine. Aucune source ne permet de connaître l'organisation ecclésiastique de ces communautés. Ces chrétiens habitaient les

villes situées dans la région du Zāb qui contrôlait l'accès à Kairouan, centre des autorités politique et religieuse arabes.

27 La christianisation des cités du Zāb et de la Numidie remonte au IIIe siècle de l'ère chrétienne, période durant laquelle cette religion connut une large diffusion parmi les communautés intégrées à l'empire romain[64]. De Tertullien à saint Augustin et en passant par saint Cyprien, les provinces romaines d'Afrique connurent la constitution des évêchés dans les cités. Mais l'Église romaine d'Afrique fut affaiblie par des hérésies et des schismes, surtout celui des donatistes[65]. Au Ve siècle, elle semble avoir perdu de son influence au moment de l'invasion des Vandales, adeptes de l'arianisme, et elle connut une renaissance relative pendant la domination byzantine[66].

28 Du christianisme des autres régions du Maghreb central, nous avons une seule mention, à propos d'une communauté à Tahart à la fin du Ve/XIe siècle. Ainsi, Ibn al-Ṣaġīr, témoin des dernières années de la Tāhart rustumide, mentionne les ʻAğam, à propos d'une guerre civile qui déchira la dynastie ibaḍīte[67]. On ne sait rien de l'origine de cette communauté, même si tous les éléments laissent entendre qu'il s'agissait de chrétiens qui allaient, selon le récit d'Ibn al-Ṣaġīr, s'installer dans un fort près de Tāhart, connu sous le nom de Tanābġīlat[68]. L'utilisation du terme *ʻAğam*, comme équivalent de nos *ḏimmī*-s (*ahl . ḏimmatinā*), est attestée à la même époque en Ifrīqiya aglabīde où ces derniers furent recrutés par le pouvoir dans l'armée[69].

29 Un siècle plus tard, les textes ne mentionnent plus les communautés chrétiennes de la région et donnent l'impression d'un territoire totalement islamisé. Ainsi, al-Muqaddasī (m. vers 374/984) énumère les villes et les localités d'un Maghreb musulman depuis la Cyrénaïque (Cyrenaica) jusqu'à l'océan Atlantique[70]. Dans sa *Configuration*, Ibn Ḥawqal (m. vers 367/977) considère le Maghreb « comme un territoire de l'Islam[71] », où il évoque une fiscalité lourde et variée, comprenant le *ḫarāğ* et le *ğawālī*, et une organisation sociale dans la région du Zāb, y compris les massifs de l'Aurès[72]. Bien qu'il admette la ruralité des Berbères, il mentionne des communautés urbaines et rurales, dont l'identification pose problème. Il dit par exemple que la localité de Dufāna dans l'Aurès était habitée par des Lihān[73]. Aucun texte ne permet d'identifier cette communauté villageoise, distinguée à la fois des Berbères islamisés et des Arabes[74]. De même, quand il décrit la ville de Ṭubna, chef-lieu du Zāb, il cite deux communautés urbaines distinctes, les Arabes et les Barqağāna[75]. Rappelons qu'au IIIe/IXe siècle, les textes mentionnaient les Afariq, les Rum, les

Arabes et les Berbères comme étant les habitants de cette ville. Un siècle plus tard, on voit la disparition de ces noms et donc de ces communautés urbaines, et on voit apparaître une nouvelle appellation, les Barqağāna. Seraient-ils des survivants de la communauté chrétienne de la ville ? Une réponse se trouve dans un texte de la même époque, d'Ibn Yūsuf al-Warrāq (m. 363/974), reproduit par le géographe al-Bakrī (m. 487/1094) : « Ṭubna était peuplée d'Arabes et de Ağam, avec lesquels ils étaient en conflit[76]. » Il ne précise pas l'identité de ces 'Ağam, mais il appelle cette communauté du nom de *muwalladūn* lorsqu'il relate les affrontements qui les opposèrent aux Arabes. Al-Bakrī mentionne cette communauté de *muwalladun* à Biskra et dans ses oasis (Banṭiyūs, Ṭūlqa) et à Mila (Milev). Il nous apprend que la communauté de *muwalladūn* de . Ṭubna faisait appel à celle de Biskra quand les affrontements se déclenchaient contre les Arabes[77]. Ces données d'al-Bakrī ne laissent aucun doute sur la survivance des communautés romano-byzantines et peut-être autochtones chrétiennes qui habitaient les villes faisant partie du système défensif byzantin instauré par l'empereur Justinien pour défendre la Maurétanie sitifienne et la Numidie. Mais ce vocable de *muwallad* signifie-t-il une conversion à l'islam de cette communauté ? Il semblerait que oui, car le même auteur écrit à propos de Biskra qu'elle était habitée par les *muwalladūn* adeptes de la doctrine de Médine[78]. Des communautés chrétiennes donc, islamisées mais qui étaient en conflit avec les Arabes de Ṭubna. Il est difficile de connaître le processus de leur conversion durant le IVe/Xe siècle, dans un contexte marqué par une perte du contrôle du Zab par les Aġlabīdes et par un attachement culturel de la région à Kairouan[79]. Les villes frontières du Zāb et de Kutāma constituèrent donc les derniers refuges des communautés chrétiennes avant leur conversion, communautés qui partageaient l'habitat avec les tribus arabes et persanes installées pendant la conquête, en supplantant les familles terriennes byzantines[80]. Elles étaient également ceinturées par des communautés rurales berbères dont l'islamisation semble remonter au début du IIe/VIIIe siècle[81].

30 Les communautés chrétiennes implantées en dehors des villes frontières sont peu mentionnées par al-Bakrī. À propos de Bône, il écrit qu'elle était la ville de saint Augustin, le savant chrétien (*al-'ālim bi-ḍīn al-naṣrāniyya*), mais il ne dit rien à propos de la communauté chrétienne. Comment ce géographe a-t-il pu faire un lien entre saint Augustin et Bône comme lieu de mémoire sans citer une présence chrétienne à son époque. ? Fort heureusement, les documents latins donnent des éléments de réponse à cette

interrogation. Au IVe/Xe siècle, l'évêché de Bône (Hipponensis) était encore en place et a perduré jusqu'au milieu du Ve/XIe siècle. Les documents font ensuite état de la disparition de cet évêché, d'où le refus du pape Grégoire.VII de désigner un évêque en 1076[82].

31 La région occidentale du Maghreb central est aussi décrite dans la *Géographie* d'al-Bakrī où on relève trois passages importants. La transformation des vestiges de la cathédrale d'Alger (Ğazā'ir Banī Mazġanna) en une esplanade pour prêcher les deux fêtes musulmanes[83], comme symbole d'une islamisation de la cité médiévale supplantant la ville antique. Les Barqağāna sont à nouveau mentionnés comme habitants de la ville antique de Tāhart, et en conflit avec les Andalous et Kairouanais de la localité rurale des Banī Ğallidāsan[84]. Ces Barqağāna seraient comme nous l'avons vu des chrétiens convertis à l'islam. Nous avons un témoignage de l'existence au VIIe siècle d'une confédération de Berbères christianisés dans cette région[85]. Enfin, une communauté chrétienne à Tlemcen au milieu du Ve/XIe siècle disposait d'une église antique bien fréquentée (*ma'mūra*)[86].

32 Au moment même où les évêchés du Maghreb oriental étaient en train de disparaître, deux communautés chrétiennes virent le jour à la qal'a des Banī Ḥammād et à Bougie. La première est attestée par les textes latins, dont les interprétations sont très divergentes[87]. S'agit-il de chrétiens autochtones, ou plutôt de chrétiens marchands ou esclaves. ? Cette dernière hypothèse est la piste la plus vraisemblable, car on sait que la ville de M'sila, distante de 35.km de la qal'a, était peuplée de 'Ağīsa, d'esclaves rūm et d'Arabes[88]. La communauté chrétienne de la qal'a pourrait donc être constituée d'esclaves rūm venus de M'sila après le déplacement des habitants à la qal'a par le prince .ammad (395-419/10041029). Ces Rūm descendaient-ils de Byzantins. ? Il est difficile de l'affirmer, mais on sait qu'il s'agissait d'esclaves qui avaient été importés par les califes fatimides. C'est en ce sens que Pierre de Cenival avance que les chrétiens de la qal'a seraient des esclaves et des marchands[89]. La *Chronique du mont Cassin* mentionne l'existence d'un groupe de chrétiens à la qal'a autour d'un « calife. », mot dont la traduction pose problème[90]. Louis de Mas Latrie affirme qu'il était donné par les habitants de la qal'a au chef de la communauté chrétienne[91]. Christian Courtois, quant à lui, met en cause l'authenticité et la fiabilité du texte, car il est écrit par un moine du mont Cassin à la plus grande gloire de son monastère. On peut pourtant en tirer certains renseignements concernant l'existence d'une communauté chrétienne à la qal'a en 1114[92]. Selon Pierre de Cenival, le vocable *callifae* ne pouvait pas

être appliqué à un évêque, mais il désignerait le gouverneur de la ville[93]. Les fouilles n'ont pas permis d'asseoir l'existence d'une église, cependant les récentes découvertes archéologiques faites par 'Abd al-Raḥmān Frāḥtiyya confirment une présence chrétienne à la qal'a : des objets de liturgie portant des croix ont été mis au jour[94].

33 Des documents latins mentionnent une communauté chrétienne à Bougie, pour laquelle le pape Grégoire VII désigna le prêtre Servandus à la demande du prince al-Na.ir (454-481/1062-1088). Les chrétiens de Bougie seraient des captifs et des marchands mentionnés par un texte arabe[95]. La communauté chrétienne bénéficiait ainsi de la protection des princes ḥammadīdes.

34 Le IVe/Xe siècle marque donc la disparition presque totale du christianisme africain[96] du Maghreb central, à l'exception de Bône et de Tlemcen. Les nouvelles communautés chrétiennes à la Qal'a et à Bougie étaient constituées essentiellement d'immigrés, d'esclaves et de marchands. Les causes de cette disparition du christianisme africain sont mal connues. Christian Courtois avance l'impact de l'immigration hilalienne et des conquêtes almohade et normande[97], qui auraient porté les derniers coups au christianisme africain[98]. La thèse hilalienne est peu soutenable, car les communautés chrétiennes de Qasṭīliyya[99] et du Zāb se convertirent en majorité avant l'arrivée des tribus bédouines. La situation juridique des chrétiens dans la société musulmane est aussi avancée comme cause de cette disparition[100]. Mais cette thèse ne concerne pas l'ensemble du monde musulman médiéval, car la population chrétienne de l'Égypte et de la Syrie, par exemple, s'est maintenue. Mohamed Talbi, quant à lui, avance des causes culturelles. Dans cette optique, les chrétiens du Maghreb n'auraient pas pu, ou su, adapter le christianisme à la culture dominante, comme l'avaient fait les juifs et les chrétiens d'al-Andalus et de l'Orient[101]. Enfin, Jean-Pierre Molénat minimise la thèse de l'alternative almohade, « la conversion à l'islam ou la mort », et estime que la minorité chrétienne de l'Occident musulman a été victime en premier lieu de la pression accrue exercée au VIe/XIIe siècle par les puissances chrétiennes sur le Sud de la Méditerranée, suscitant la révolte de la majorité musulmane, ce qui obligea la minorité à choisir entre la conversion et l'exil[102]. L'absence de monastères en zone rurale est aussi évoquée comme cause de cette disparition. Saint Augustin avait donné au christianisme d'Afrique une structure monacale, essentiellement urbaine[103]. Les thèses avancées ne peuvent pas être généralisées aux communautés chrétiennes du Zāb qui ont été islamisées bien avant les événements présentés comme causes de leur

disparition[104]. L'absence de monographies locales rend la connaissance des causes de la conversion de ces communautés plus difficile que celle de leur disparition, car des témoignages font état d'une continuité sociale musulmane.

LE MYTHE DES ǦĀRAWA JUDAÏSÉS ET L'ÉNIGME DES MAǦǦĀNA

35 En se fondant sur un passage mal traduit du texte d'Ibn Ḫaldūn, plusieurs études modernes prennent la Kāhina et les Ǧarāwa comme un modèle des tribus autochtones judaïsées[105]. Je voudrais ici reprendre ce texte pour le replacer dans son contexte historique. Voici la traduction que j'en propose :

> Aussi, il se peut que certains Berbères aient professé le judaïsme, religion qu'ils avaient reçue de leurs puissants voisins, les Israélites du Šam. Parmi ces Berbères, on distinguait les Ǧarāwa, qui habitaient le massif de l'Aurès et auxquels appartenait la Kāhina, tuée par les Arabes dans le premier épisode de la conquête[106].

36 Ce texte est tardif et l'auteur lui-même n'affirme pas l'authenticité de ces renseignements. Il est le seul parmi les auteurs arabes à avoir évoqué le judaïsme de la Kāhina et des Ǧarāwa et le christianisme des Awraba. On se demande si Ibn Ḫaldūn n'aurait pas inventé cette histoire pour lier la résistance autochtone à la conquête musulmane aux « infidèles. » de son époque, c'est-à-dire les juifs et les chrétiens. ? Il est impossible à mon avis de se fonder sur ce texte d'Ibn Ḫaldūn pour parler de Berbères judaïsés. Car même dans la période antique, la présence des juifs dans l'Aurès n'est pas établie de manière certaine, en l'absence de témoignages narratifs et épigraphiques[107].

37 L'implantation ancienne des juifs dans le Maghreb, notamment autour de Carthage et en Numidie, est démontrée par les témoignages archéologiques. Ces juifs seraient des rescapés de l'anéantissement des vieilles communautés juives d'Égypte et de Cyrénaïque. Leur identité onomastique a été en grande partie romanisée[108]. La présence juive continuait dans le Maghreb islamique, avec une forte concentration en Ifrīqiya, plus particulièrement à Kairouan. Les juifs de l'Ifrīqiya acquirent une identité locale, visible dans les sources juridiques malikītes qui les nomment Yahūd Ifrīqiya[109], et l'autorité politique de Kairouan à l'époque du prince zirīde Bādīs (386-406/996-1016) nomma pour la première fois un *Rā'is al-Yahūd*, pour les représenter auprès du pouvoir musulman[110]. Les documents de la Geniza du Caire mettent en lumière certains aspects de la vie de cette communauté,

dans laquelle on trouvait des personnes qui seraient originaires de Maǧǧāna.

38 L'identification des Maǧǧāna pose problème, car cette communauté aurait donné son nom à une ville connue pour ses mines, à une localité située dans les Bibans, à un groupe social de Ouargla et à plusieurs marchands juifs de Kairouan. La première mention de Maǧǧāna concerne une forteresse contrôlant plusieurs mines, conquise par Arṭa'a b. Bišr en 90/709. Aucun texte n'évoque les habitants de cette ville fortifiée qui continue à être décrite par les géographies comme une ville possédant mines et moulins[111]. Aux ve/xie et vie/xiie siècles, on s'aperçoit que plusieurs marchands juifs figurant dans les documents de la Geniza du Caire avaient pour *nisba* al-Maǧǧānī. Ils sont évoqués parmi les personnages de Mahdia. Parmi ces grands marchands juifs originaires de Maǧǧāna, nous pouvons citer Moses b. Yihye al- Maǧǧānī [112] et Abu 'Imran al-Maǧǧānī [113].

39 Au viie/xiiie siècle, les Maǧǧāna sont mentionnés, mais cette fois comme une communauté de Ouargla qui habitait avec les Berbères iba.ites[114]. Dans son étude sur cette communauté, Tadeusz Lewicki émet l'hypothèse de la chrétienté de ce groupe, mais rien ne peut la confirmer[115]. Ces Maǧǧāna seraient-ils des juifs de Maǧǧāna qui auraient fui la ville dans des circonstances mal connues. ? Les sources, tant arabes qu'hébraïques, documentent la présence juive dans les oasis de Ouargla où ils jouaient un rôle non négligeable dans le commerce de l'or soudanais[116].

40 Les Maǧǧana constituaient donc une communauté mal connue durant la première période musulmane au Maghreb, et donnèrent leur nom à plusieurs localités et groupes sociaux. Mais l'état actuel de nos connaissances ne permet pas d'affirmer l'appartenance totale de cette communauté au judaïsme.

41 Plusieurs documents de la Geniza du Caire rapportent les activités juives dans le Maghreb central. Une lettre écrite en rabi'.I.406/août.1015, montre une participation de la communauté juive de l'Ifriqiya aux côtés du prince zirīde de Kairouan pour combattre les Ḥammadīdes à la qal'a et à M'sila[117]. La communauté juive est mentionnée à la qal'a, où naquit aussi le célèbre talmudiste Rabbi Isaac al-Fāsī (1013-1103)[118], à M'sila, à Ašir et à Tlemcen[119]. Nous n'avons aucun témoignage de l'islamisation de cette communauté durant cette période.

L'AUTORITÉ POLITICO-JURIDIQUE ISLAMIQUE FACE À L'HERESIE DES CAMPAGNES

42 Les textes narratifs donnent donc l'image d'une islamisation totale des sociétés rurales, mais ces dernières furent par la suite à l'origine de révoltes autochtones anti-Omeyyades à partir de 122/739. Des missionnaires orientaux avaient réussi, dans des conditions mal établies, à gagner à leur cause ces communautés récemment islamisées pour tenter de prendre le contrôle de la *wilaya* d'Ifrīqiya. Ce fut la première dissidence de l'Islam maghrébin, que l'historiographie arabe réduit à un simple soulèvement contre la politique fiscale du pouvoir omeyyade. Les communautés pastorales eurent un rôle moteur dans ces événements qui aboutirent à la formation de pouvoirs dynastiques, mais la réaction des communautés agricoles du Nord du pays demeure obscure. Il faut attendre la fin du IIe/VIIIe siècle pour voir une pénétration religieuse et politique arabe dans la région, grâce aux réseaux de villes établis par les ʿAlīdes depuis Fès jusqu'à Ḥamza (Bouira), constituant des « colonies. » mixtes avec les autochtones au milieu des terres agricoles fertiles. De grandes mosquées furent fondées dans les villes et les localités rurales, ce qui montre une islamisation de ces communautés tribales, mais cette islamisation est à relativiser, du moins pour certaines régions.

43 Les textes narratifs n'évoquent des communautés rurales qu'à propos des expéditions destinées à les soumettre pour prélever le *ḫarāǧ*. On évoque souvent l'émergence de faux prophètes comme motif des châtiments infligés aux adversaires religieux. Ainsi, ʿImād al-Dīn Idrīs (m. 872/1488) rapporte qu'en 335/947 le chef des troupes fatimides Gufna al-Hadīm fit prisonnier un homme qui s'était déclaré prophète chez les Masālita du Maghreb central[120].

44 Les premiers textes juridiques au Maghreb concernent la région où ils furent élaborés, l'Ifrīqiya, et donnent l'image d'une société totalement islamisée[121], à l'exception d'un passage du juriste Abū-l-.Ḥasan al-Qābisī (m. 403/1011) qui interdit aux musulmans de célébrer les fêtes chrétiennes[122]. Mais pour le Maghreb central, le plus ancien texte juridique malikīte remonte à la fin du IVe/Xe siècle et apporte des éléments importants concernant l'islamisation des communautés rurales.

45 Ainsi, le juriste malikīte Abū Ǧaʿfar Aḥmad b. Naṣr al-Dāwudī (m. 402/1012) donne, dans une consultation juridique, une information singulière sur une hérésie au Maghreb central à la fin du Xe siècle, pratiquée par les Suswāla qui constituaient une fraction des Ṣanhāǧa. Cette communauté est localisée par ce texte dans la région des ʿAǧīsa et des Kutāma, près d'Ašīr[123]. Pour identifier la branche à laquelle appartenaient les Suswāla, al-Dāwudī utilise l'expression *qawm min qawm*, c'est-à-dire une

subdivision des Ṣanhāǧa. En outre, la consultation d'al-Dāwudī mentionne d'autres éléments qui vivaient aux côtés des Suswāla dans la région des Kutāma et des ʻAǧīsa, et professaient une religion hérétique semblable à celle des Suswāla (*wa man kāna ʻalā ḥālihim bi-Kutāma wa ʻAǧīsa*)[124]. Mais il n'est pas possible dans l'état actuel de nos connaissances de les cerner plus précisément.

46 Nous n'avons pas de détails concernant cette communauté « hérétique », mais le fait que le juriste affirme qu'elle n'avait rien à voir ni avec le judaïsme ni avec le christianisme montre peut-être que la religion professée par les Suswāla correspondait à une forme de syncrétisme entre la religion musulmane et les cultes autochtones. Al-Dāwudī accorde une place identique au sujet des Barġawāṭa et des Suswāla, et ordonne de refuser le versement de leur *ǧizya*, car cet impôt ne concerne que les gens du Livre et les *Maǧus*. Il ressort que la religion des Suswāla était semblable à celle des Barġawāṭa[125]. Les textes arabes apportent un témoignage important sur la survivance de pratiques religieuses anciennes dans le Maghreb médiéval. L'existence des temples consacrés aux dieux Baal Hammon et Tanit pour la période antique est attestée par les découvertes archéologiques, ce qui montre une pénétration religieuse méditerranéenne, notamment dans le Maghreb oriental[126]. Tanit, la déesse antique, gardait son influence dans les communautés rurales du Moyen Âge. Elle est citée à propos des Ġumāra, qui professaient, comme les Suswāla, une religion hérétique, comme Talīt, une prêtresse considérée comme étant la cousine de Ḥāmīm[127].

47 Il semblerait que l'hérésie des Suswāla ait fait son apparition à la suite des révoltes autochtones ibaḍite et ṣufrīte, et à la fin de l'insurrection menée par le chef ibaḍīte Abū Yazīd à qalʻat Kiyyāna en 336/947. La transformation de cette communauté rurale des Ṣanhāǧa pourrait être liée aux conséquences de sa défaite militaire contre les pouvoirs musulmans. Le mot *kuffār*, par lequel al-Dāwudī désigne les Suswāla et les Barġawāṭa, montre qu'il considère ces « hérétiques. » comme de véritables infidèles, et rejette sans appel ces formes islamo-autochtones de syncrétisme religieux. La consultation juridique rendue par al-Dāwudī distingue deux catégories de Suswāla : les convertis volontaires et ceux qui auraient hérité de la religion de leurs parents. Les premiers doivent être tués, les seconds doivent être traités comme les Barġawāṭa, c'est-à-dire razziés et réduits en esclavage. En effet, al- Dāwudī, lorsqu'il fait la distinction entre les deux groupes de Suswāla, précise bien le sort réservé à chacun. La pression exercée

par l'autorité religieuse urbaine amena les éléments de cette communauté à dissimuler leur religion en la pratiquant secrètement dans les maisons.

48 Les textes narratifs rapportent les campagnes de djihad organisées par le pouvoir politique, avec le soutien des juristes, contre les communautés rurales autochtones dans le Maghreb médiéval. Les princes zirīdes se distinguèrent dans ces pratiques bien avant les Almoravides et les Almohades. Ainsi, Ibn 'Iḏārī al-Marrākušī rapporte fidèlement des razzias exercées par Bulukīn b. Zirī (361373/972-984) contre les Barġawāṭa au cours desquelles les hommes, les femmes et les enfants furent capturés et ramenés à Kairouan où ils furent réduits en esclavage[128]. L'alliance entre le pouvoir dynastique et les juristes, comme détenteurs de l'autorité religieuse et juridique, est à l'origine de l'anéantissement ou de la conversion forcée[129] des communautés rurales hérétiques, comme les Masālita et les Suswāla au Maghreb central[130].

DES PROCESSUS D'ISLAMISATION MAL CONNUS

49 Les processus et les instruments de l'islamisation du Maghreb central, comme dans la plupart des territoires du *dār al-islām*, sont peu connus. Les textes signalent le passage de quelques communautés à l'islam, mais sans fournir aucun détail. Les témoignages archéologiques manquent également. Les premières mentions de fondations de grandes mosquées sont tardives. Al-Bakrī[131] montre l'existence de grandes mosquées dans toutes les villes et localités rurales, qui attestent d'une islamisation des communautés urbaines et rurales et permettent la circulation du savoir musulman. Mais nous n'avons aucun témoignage archéologique sur la fondation des mosquées au cours du premier siècle musulman au Maghreb central[132]. Cependant, la présence remarquable des matériaux antiques dans les grandes mosquées de Constantine et de Mila (Sīdī Ġānam) montre bel et bien une transformation des lieux de culte antiques en mosquées par les musulmans. Même s'il est impossible de les dater avec précision, en l'absence de travaux archéologiques, il est possible de déduire que ces mosquées ont été fondées durant le premier siècle de la domination arabe, à la suite d'une conversion des communautés urbaines, et que leur construction a coïncidé avec les transformations des villes antiques en médinas médiévales à impasses, mieux adaptées à un mode de vie conforme aux prescriptions de la religion musulmane[133]. Le martelage des

représentations animales et humaines figurées, dans les anciens édifices transformés, ou les matériaux réemployés attestent de ces transformations des paysages urbains. Malheureusement, la destruction des sites archéologiques par les fouilles du xxe siècle qui recherchaient les traces de Rome[134] et par l'extension urbaine actuelle complique la mise en évidence de témoignages archéologiques sur l'islamisation.

50 Ce même problème de la transition se pose pour le peuplement rural, l'absence quasi totale de fouilles archéologiques en Algérie empêchant de connaître avec précision la période des conversions à l'islam et les transformations de l'habitat et des paysages ruraux.

51 Les témoignages numismatiques manquent aussi pour cette première période. Nous n'avons que des pièces de monnaie frappées par les dynastes arabes installés sur les territoires agricoles du Maghreb central. Ainsi, le plus ancien des sept dirhams frappés par les Sulaymanides[135], une dynastie ʿalide, remonte seulement à 256/870, attestant une pénétration islamique au milieu des communautés agricoles de la région qui s'étendait de Ḥamza à Tlemcen. C'est un témoignage tardif par rapport aux données textuelles.

52 Comment donc connaître les causes et les voies des conversions. ?

53 Les premières conversions furent essentiellement rurales. On peut évoquer les structures tribales comme une des voies de la conversion massive ; la conversion des chefs amenait la communauté à la nouvelle religion, comme ce fut le cas avec les Ğarāwa par exemple. La majorité écrasante de ces communautés tribales étaient païennes, mais elles n'étaient pas étrangères au développement du monothéisme chrétien et judaïque[136]. On ne sait pas grand-chose des missionnaires envoyés pour les convertir bien avant la mission décidée par le calife ʿUmar b. ʿAbd al-ʿAzīz. Y avait-il des missionnaires qui auraient joué le rôle des ordres religieux dans l'Occident chrétien ? Quelles langues parlaient-ils ? Quels étaient les lieux de diffusion de l'islam primitif au Maghreb central ? Quel était le rôle de l'appareil d'État dans cette diffusion avant l'émergence des premiers groupes de théologiens dans les cités urbaines et dans les *ribāṭ*-s[137] ? Ce sont des questions qui demeurent encore sans réponse. De même, l'approche proposée par Richard Bulliet[138], qui considère que la profusion des noms musulmans traduit la diffusion de l'islam dans la société, ne peut pas être appliquée dans le Maghreb central, en raison d'une part de l'absence d'un dictionnaire biographique local dans les premiers siècles, et d'autre part du maintien de l'identité linguistique régionale dans plusieurs contrées du Maghreb central, qui montre

une population islamisée mais gardant ses langues vernaculaires[139]. On a aussi avancé la fiscalité comme un indice d'islamisation, mais malheureusement nous n'avons pas de documents fiscaux, et même dans les textes juridiques et géographiques le mot *ḫarāǧ* a perdu son sens précis pour un sens générique désignant l'ensemble de revenus d'une région. De même, la *ǧizya* aurait pris la forme d'un impôt en êtres humains chez les Berbères chrétiens tout au long du dernier quart du premier siècle de l'hégire, mais après cette date, nous n'avons pas de données chiffrées[140]. La conversion des gens du Livre présente un indéniable intérêt pécuniaire, car elle évite le versement de l'impôt de capitation.

54 À partir du IIe/milieu du VIIIe siècle, il ressort des témoignages textuels qu'un véritable prosélytisme fut exercé par les réseaux constitués par les missionnaires ibaḍītes et ṣufrītes. Mais aucun lien ne peut être établi entre les conversions à l'islam et la première propagande ḫariǧīte. Peut-on encore parler d'une consolidation de l'islamisation ? Ces mêmes communautés tribales étaient déjà islamisées avant les activités ḫariǧītes. Il s'agit en effet d'une dissidence dans l'Islam maghrébin, car les premiers convertis autochtones se voyaient dominés par une élite militaire arabe, ce qui les incita à adopter un islam contestataire, le ḫariǧīsme.

55 La circulation des traditions (*ḥaḍīṯ*-s) attribuées au Prophète de l'islam est attestée par notre documentation. Une première catégorie de ces traditions méprisait les Berbères, poussant ces derniers à revendiquer une origine arabe. Une seconde catégorie visait à inciter les gens à se joindre aux lieux de culte musulmans. Il est impossible de les dater avec précision, mais elles auraient joué un rôle dans les processus de l'islamisation[141]. Ces traditions inventées au cours des premiers siècles musulmans donnaient à des lieux de culte antiques, transformés en hauts lieux de l'Islam maghrébin, un caractère vénéré. Le Monastir (monasterium) en est un exemple : « Sur le littoral de Qamūniyya, il y a une des portes du Paradis que l'on appelle al-Munastīr. On y entre par la faveur de la miséricorde de Dieu et on en sort par l'effet de son pardon[142]. » Il en est de même dans le Djebel Nefoussa, où d'anciennes églises, devenues des mosquées dites apostoliques (*ḥawāriyīn*), étaient vénérées, ou à Gafsa (antique Capsa), importante cité de tradition chrétienne latine, où l'église a été reconvertie en une mosquée vénérée (*masǧid al-Ḥawāriyīn*)[143]. Mais un peu plus tard, des traditions, inventées elles aussi, donnent une autre image des Berbères comme porteurs du message divin en Occident musulman[144]. Cela montre que le besoin de la propagande était à

l'origine des traditions qui circulaient tout au long des premiers siècle de l'Islam, notamment autour des lieux de culte.

CONCLUSION

56 La lecture des textes arabes montre la complexité des processus de l'islamisation du Maghreb central tout au long de la première période musulmane. Une conversion massive des autochtones intervint après la fin de la résistance de la Numidie, région marquée par l'ancrage de la tradition chrétienne autochtone, latine et byzantine. Mais elle ne tarda pas à se joindre à la culture musulmane, à l'exception des communautés chrétiennes installées dans les cités formant l'ancien système défensif byzantin, qui continuèrent à professer leur foi jusqu'à la fin du xe siècle. Cette conversion, dans des circonstances mal établies, n'a pas fait disparaître totalement la tradition chrétienne, car ces nouveaux convertis continuaient à s'opposer aux élites militaires et tribales arabes des cités du Zāb. De même, la conversion autochtone amena certaines communautés tribales rurales à adopter une forme islamo-autochtone de croyances religieuses, marquée par une intégration du monothéisme musulman à des croyances anciennes, à l'image de la déesse Tanit.

57 La constitution de réseaux urbains puis ruraux fut à l'origine de la propagation de l'islam et de la culture arabe. À partir de la deuxième moitié du IIe/VIIIe siècle, des réseaux ibaḍīte, ṣufrīte, mu'tazilīte, 'alīde puis sunnīte ont été formés, permettant à la culture islamique de pénétrer des communautés autochtones, superficiellement islamisées, et des communautés chrétiennes. La construction des mosquées et la transformation des anciennes églises symbolisaient la large diffusion de l'islam. Le pouvoir politique des Aġlabīdes, comme des Sulaymanīdes et des Rustumīdes, a instrumentalisé progressivement ces réseaux à des fins politiques. Les communautés rurales, devenues proches du pouvoir politique ou point de départ d'une prédication religieuse, connurent une intégration rapide à l'Islam, comme dans le cas des Kutāma par exemple. Des pratiques sociales coutumières furent islamisées ou intégrées dans le savoir juridique urbain. Dans ces cas, l'islam fut généralement le résultat d'une acculturation de ces communautés rurales par la culture arabo-islamique.

58 Des réseaux mystiques se sont développés dans des régions chrétiennes tardivement islamisées, comme à Monastir et à Tozeur. À Gafsa et dans le Djebel Nefoussa, les lieux de culte anciens ont été intégrés dans les traditions musulmanes[145]. De Tozeur était

originaire le grand saint patron de la Qalʿa des Banī Ḥammād, Ibn al-Naḥwī (m. 513/1119)[146], qui forma des réseaux mystiques dans le Maghreb central et extrême, permettant la circulation d'une forme spirituelle de l'islam, qui préparait le chemin à l'émergence des réseaux confrériques autour des zaouïas.

59 Enfin, il faut souligner que les textes arabes s'inscrivent dans le cadre d'une littérature élitaire, de cour ou émanant de groupes sociaux urbains. Cette écriture urbaine a tendance à sous-estimer les communautés rurales, considérées comme une source de dissidences et de rébellions. La vision de l'islamisation que nous avons du monde rural est essentiellement urbaine. Il faut attendre les derniers siècles du Moyen Âge pour avoir une vision locale des communautés rurales grâce à leur intégration aux réseaux confrériques et à l'élaboration d'un savoir écrit, mais dans un autre contexte marqué par l'émergence des ordres de zaouïas, synomyme d'une islamisation totale des populations.

Notes

1. Les auteurs égyptiens de notre époque continuent à souscrire à l'idée d'une islamisation totale qui accompagna les expéditions militaires. Cf. à titre exemple. Ḥasan Aḥmad Maḥmūd et Munā. Ḥasan Maḥmūd, *Tārīḫ. al-Maġrib wa-l-Andalus min al-fatḥ. al-ʿarabī. ḥattā suqūṭ. al-. ḫilāfa*, Le Caire, 1999, p. 24-27.

2. E. Mercier, Histoire de l'établissement des Arabes dans l'Afrique septentrionale selon les documents fournis par les auteurs arabes et notamment par l'Histoire des Berbères d'Ibn Khaldoun, Constantine, 1875, p. 65.

3. G. Marçais, *La Berbérie musulmane et l'Orient au Moyen Âge*, Paris, 1946, rééd. Casablanca, 1991, p. 35-40.

4. É.-F. Gautier, *L'islamisation de l'Afrique du Nord : les siècles obscurs du Maghreb*, Paris, Payot, 1927, p. 28-29, 221-273. Les propos de Gautier ont été repris par Gabriel Camps, *Les Berbères, mémoire et identité*, Paris, 1980, p. 135-136, et W. Marçais, « Les siècles obscurs du Maghreb d'É.-F. Gautier », *Articles et conférences*, Alger, 1961 (Publications de l'Institut d'études orientales, 21), p. 69-82

5. R. Le Tourneau, « Le Moyen Âge et les temps modernes », *Revue africaine*, 100, 1956, p. 125.

6. M. Dall'Arche, *Scomparsa del cristianesimo ed espansione dell'islam nell' Africa Settentrionale*, Rome, 1967, p. 152-156.

7. F. Donner, *The Early Islamic Conquests*, Princeton, 1981, p. 267-271.

8. Des études régionales sur l'islamisation ont été menées depuis une trentaine d'années. Cf. à titre exemple G. C. Anawati, « Factors and effets of arabization and islamization in Medieval Egypt », *Islam and Cultural Change in the Middle Ages*, éd. S. Vryonis, Wiesbaden, 1975, p. 17-41 ; J. Cuoq, *Histoire de l'islamisation de l'Afrique de l'Ouest des origines à la fin du* XVI*e* *siècle*, Paris, 1984 ; J.-M. Mouton, « L'islamisation de l'Égypte au Moyen Âge », *Chrétiens du*

monde arabe : un archipel en terre d'Islam, Paris, 2003, p. 110-126 ; C. Jalabert, *Hommes et lieux dans l'islamisation de l'espace syrien (Ier/VIIe-VIIe/XIIIe siècles)*, thèse de l'université Paris.1 Panthéon-Sorbonne, sous la dir. de F. Micheau, 2004.

9. R. W. Bulliet, *Conversion to Islam in the Medieval Period. An Essay in Quantitative History*, Cambridge (Mass.), 1979.

10. .*Ibid.*, p. 16-32.

11. *Ibid.*, p. 92-103.

12. Parmi les travaux qui symbolisent l'orientation des recherches dans les quarante dernières années, on peut citer A. Laroui, *Histoire du Maghreb, essai de synthèse*, Paris, 1970 ; M. El-Fasi, « L'islamisation de l'Afrique du Nord », *Histoire générale de l'Afrique*, III, *L'Afrique du VIIe au XIe siècle*, dir. M. el-Fasi, Paris, 1990, p. 84-92 ; P. Chalmeta, *Invasión et Islamización. La Sumisión de Hispania y la formación de al-Andalus*, Jaén, 2003.

13. H. Djaït, « La conquête arabe et l'émirat », *Histoire de la Tunisie*, Tunis (s.d.), p. 66-67.

14. M. Sadok Bel Ochi, *La conversion des Berbères à l'islam*, Tunis, 1981, p. 144-145.

15. C. Sarnelli Cerqua, « Islamisation et arabisation de l'Afrique du Nord », *Maghreb médiéval. L'apogée de la civilisation islamique dans l'Occident arabe*, Aix-en-Provence, 1991, p. 59-62.

16. M. Talbi, « La conversion des Berbères au ẖariğisme ibaḍīto-ṣufrīte et la nouvelle carte politique du Maghreb au IIe/VIIIe siècle », Id., *Études d'histoire ifriqiyenne et de civilisation musulmane médiévale*, Tunis, 1982, p. 14-17.

17. M. Isma'il, *Al-Adarisa (172-375), aqa'iq gadida*, Le Caire, 1991, p. 44-45.

18. M. Brett, « The islamisation of Morocco from the Arabs to the Almoravids », *Journal of the Society for Maroccan Studies*, 2, 1992, p. 57-71 (= *Ibn Khaldun and the Medieval Maghrib*, Aldershot, 1999, I).

19. Ḥ. . ʻAmāmū, *Islām al-ta'sīs bi-bilād al-Maġrib min al-futūḥāt ilā żuhūr al-niḥal*, Tunis, 2001, p. 119-121.

20. Parmi ces travaux, citons à titre exemple Ch. Courtois, « Grégoire.VII et l'Afrique du Nord, remarques sur les communautés chrétiennes d'Afrique au XIe siècle », *Revue historique*, 195, 1945, p. 97-122 et p. 193-226 ; M. Talbi, « Hérésie, acculturation et nationalisme des Berbères barġawāṭa », *Actes du premier Congrès d'études des cultures méditerranéennes d'influence araboberbère*, Alger, 1973, p. 217-233, rééd. Id., *Études d'histoire ifriqiyenne, op. cit.*, p. 81-104 ; T. Lewicki, *Études maghrébines et soudanaises*, Varsovie, 1978-1983 ; V. Prévost, « Les dernières communautés chrétiennes autochtones d'Afrique du Nord », *Revue de l'histoire des religions*, 224/4, 2007, p. 461-483.

21. Ces traditions qui « se recopient en général les unes les autres » ont été en grande partie analysées par Évariste Lévi-Provençal, « Un nouveau récit de la conquête de l'Afrique du Nord par les Arabes », *Arabica*, 1/1, 1954, p. 17-52. L'auteur a donné une présentation critique de ces récits, notamment ceux d'Ibn ʻIḏārī al-Marrākušī et d'Ibn ʻAbd al-Ḥalīm.

22. Al-Bālaḏurī, *Kitāb futūḥ. al-buldān*, Beyrouth, 2000, p. 228-229.

23. *Al-Imāma wa-l-siyāsa* dit *Tārīḫ. al-. ḫulafā'*, Sousse, 1997, vol. II, p. 293.

24. Sur la lecture critique des récits d'Ibn ʻAbd al-.akam, cf. R. Brunschvig, « Ibn ʻAbd al-Hakam et la conquête de l'Afrique du Nord par les Arabes : étude critique », *Annales de l'Institut d'études orientales*, 6, 1942-1949, p. 110-155.

25. Ibn ʻAbd al-. Ḥakam, *Futūḥ. Miṣr wa-l-Maġrib*, éd. ʻA. M. ʻUmar, Le Caire, 1995, p. 229. En lisant le préambule et le colophon, on apprend que le présent texte d'Ibn ʻAbd al-. Ḥakam a été consigné au VIIe/XIIe siècle après une transmission orale depuis le temps de l'auteur.

26. *Ibid.*, p. 246.

27. Abū-l-ʻArab, *Ṭabaqāt ʻulamā' Ifrīqiyya wa-Tūnis*, éd. ʻA. al-Šābbī, H. al-Yāfī, Tunis, 1968.

28. Abū Bakr al-Mālikī, *Riyyāḍ. al-nufūs fi. ṭabaqāt ʻulamā' al-Qayrawān wa-Ifrīqiyya*, éd. B. al-Bakkūš, Beyrouth, rééd. 1994, 2.vol.

29. *Ibid.*, vol. I, p. 3-4.

30. *Ibid.*, p. 5-9.

31. *Ibid.*, p. 7.

32. *Ibid.*, p. 32-32.

33. *Ibid.*, p. 33-56. Ces mêmes affirmations sont rapportées dans le fragment anonyme attribué par al-Munǧī al-Kaʻbī à al-Raqāqī, *Tārīḫ. Ifrīqiya wa-l-Maġrib*, 1968, rééd. Tunis, 2005, p. 84-85.

34. Al-Mālikī, *op. cit.*, p. 57.

35. Ibn al-Aṯīr, *Al-Kāmil fi-l-tārīḫ.*, Beyrouth, 1983, vol. IV, p. 105-110, 539-540.

36. Al-Nuwayrī, *Nihāyat al-arab fi funūn al-adab*, éd. Ḥ. Naṣṣār, ʻA. al-ʻA. al-Ahwānī, Le Caire, 1983, vol. 24, p. 7-40.

37. On n'est pas certain du fragment trouvé et publié plusieurs fois par al-Munǧī al-Kaʻbī et d'autres, dont l'attribution pose problème, car il s'agit d'une copie acéphale qu'on ne peut attribuer sans fondements.

38. Ibn Ḫaldūn, *Kitāb al-ʻibar wa-dīwān al-mubtada' wa-l-.ḫabar fi ayyām al-ʻarab wa-l-ʻaǧam wa-l-barbar wa-man ʻāṣarahum min.ḏawī al-sulṭān al-akbar*, Beyrouth, (s.d.), vol. xI, p. 220. Trad. de la partie concernant le Maghreb par W. Mac Guckin De Slane, *Histoire des Berbères et des dynasties musulmanes de l'Afrique septentrionale*, Alger, 1852-1856, nouv. éd. revue de P. Casanova, Paris, 1956, rééd. Paris, 1969, vol. I, p. 215.

39. Ibn Abī Zayd, *Kitāb al-ǧāmiʻ fi-l-sunan wa-l-ḥikam wa-l-maġāzī wa-l-tārīḫ.*, éd. A. M. Turki, Beyrouth, 1990.

40. Al-Nuwayrī, *op. cit.*, vol. 24, p. 59.

41. Ibn ʻAbd al-. Ḥalīm, *Kitab al-ansāb*, éd. M. Yaʻlā, *Tres textos sobre Berebéres en el Occidente Islámico*, Madrid, 1996, p. 62-70, *Bāb fi. ḏikr aqwām min ahl al-Maġrib waṣalū ilā al-Nabī*.

42. *Ibid.*, p. 79-87.

43. *Ibid.*, p. 94.

44. *Ibid.*, p. 97.

45. *Kitāb mafāḫir al-Barbar*, éd. M. Yaʻlā, *Tres textos, op. cit.*, p. 237.

46. Ibn ʿIḏārī al-Marrākuši, *al-Bayan al-muġrib fi aḫbār al-Andalus wa-l-Maġrib*, éd. É. Lévi-Provençal, G. S. Colin, Beyrouth, vol. I, p. 8-24.

47. *Ibid.*, p. 36.

48. *Ibid.*, p. 42.

49. *Ibid.*, p. 52.

50. Ibn Sallām al-Luwwātī (m. 274/887), *Kitāb bad' al-islām wa-šarāiʿ al-dīn*, éd. S. b. Yaʿqūb *et al., al-Islām wa-tārīḫih min wağhat naẓar ibāḍiyya*, Beyrouth, 1985, p. 109-148.

51. M. Arkoun, « L'expansion de l'Islam dans la Méditerranée occidentale. Essai de définition de thèmes de recherche », *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, 20, 1975, p. 150.

52. Ibn al-Faqīh al-Hamaḏānī, *Kitāb al-buldān*, Beyrouth, 1996, p. 133-136.

53. *Ibid.*, p. 135.

54. Al-Masʿūdī, *Aḫbār al-zamān wa man abādahu al-.ḥadaṯān wa ʿağā'ib al-buldān wa-l-ġāmir bi-l-mā' wa-l-ʿumrān*, Beyrouth, 1966, p. 102-103.

55. Al-Yaʿqūbī, *Kitāb al-Buldān*, éd. M. J. De Goeje, rééd. Francfort, 1992 ; trad. G. Wiet, Le Caire, 1937.

56. Al-Yaʿqūbī (*op. cit.*, p. 350/213) écrit : «. Ṭubna, résidence des administrateurs de la région du Zab, dont la population est très mélangée, comprend des qurayš, des Arabes, des *ğund*, des non-Arabes, des *Afāriqa*, des *Rūm* et des Berbères. »

57. G. Marçais, « La Berbérie au IXe siècle d'après El-Ya'qoûbi », *Revue africaine*, 386-387, 1941, p. 48-49.

58. M. Vonderheyden, *La Berbérie orientale sous la dynastie des Benoû l-Arlab (800-909)*, Paris, 1924, p. 66.

59. Dall'Arche, *op. cit.*, p. 9.

60. H. Djaït, « L'Afrique arabe au VIIIe siècle (86-184/705-800) », *Annales, économies, sociétés et civilisations*, 28/3, 1973, p. 613.

61. Le mot *Rūm* apparaît dans la littérature arabe pour désigner indifféremment les Romains, les Byzantins et les chrétiens melkites. Cf. N. El Cheikh, « Rum », *Encyclopédie de l'Islam2, vol. VIII, p. 620. T. Lewicki, « Une langue romaine oubliée de l'Afrique du Nord : observations* d'un arabisant », *Rocznik orientaliotyczny*, 17, 1951-1952, p. 421, estime que les Rum du Zab et de qas.iliya ont été islamisés récemment par rapport à ceux du Nord du Maghreb.

62. Depuis la publication de l'ouvrage magistral de Charles Diehl, *L'Afrique byzantine, histoire de la domination byzantine en Afrique (533-709)*, Paris, 1896, la pénétration byzantine au sud de l'Aurès a fait l'objet d'un débat. Pierre Morizot, « À propos des limites méridionales de la Numidie byzantine », *Antiquités africaines*, 35, 1999, p. 151-167, a synthétisé les différentes opinions sur cette pénétration, concluant qu'elle reste une question entière en l'absence de fouilles archéologiques.

63. Les documents vandales découverts dans la région de Guelma, dans l'Est algérien, montrent le maintien de la culture romaine parmi les populations urbaines après l'effondrement de Rome : « L'extraordinaire continuité des

institutions, du droit, et plus généralement du mode de vie romains qu'elles révélaient en Afrique, plus d'un demi-siècle après l'effondrement de l'empire romain dans cette région [...]. Le seul indice évident de la présence germanique sur les tablettes est le nom du roi Gunthamund (484-496), utilisé pour dater les documents. » Y. Modéran, « Documents vandales : les tablettes Albertini et les Ostraka de Bir Trouch », *Algérie antique*, Arles, 2003, p. 250.

64. À travers l'étude de Caesarea (Cherchell), Philippe Leveau, *Caesarea de Maurétanie, une ville romaine et ses campagnes*, Rome, 1984 (Collection de l'École française de Rome, 70), p. 214214, a montré une christianisation de la société de cette cité et des habitants de son territoire rural, qu'on peut déterminer par les *villae*, mais son église n'échappa pas aux problèmes posés à l'Église africaine par le schisme donatiste.

65. Sur le christianisme romain, cf. F. Decret et M. Fantar, *L'Afrique du Nord dans l'Antiquité, des origines au v*e siècle, Paris, 1981, p. 276-304.

66. J. Mesnage, « Le christianisme en Afrique, origines, développements, extension », *Revue africaine*, 57, 1913, p. 440-658.

67. Ibn al-. Ṣaġīr, *Aḫbār al-a'imma al-rustumiyīn*, éd. M. Nacer, I. Bahhaz, Beyrouth, 1986, p. 108.

68. *Ibid.*

69. 'A. al-K. al-Šablī, *Dīwān al-ğund bi-Ifrīqiya ila. ḥadd al-'ahd al-zīrī*, thèse de doctorat, université de Tunis 1, 2003 ; vol. I, p. 245.

70. Plusieurs localités et villes du Maghreb central sont mentionnées, comme Tāhart, Constantine, Ténès... Cf. al-Muqaddasī, *Aḥsan al-taqāsīm fī ma'rifat al-aqālīm*, Leyde, 1906, p. 318-336.

71. Ibn. Ḥawqal, *Kitāb. Ṣūrat al-arḍ*, Beyrouth, 1992, p. 64.

72. *Ibid.*, p. 64-78.

73. *Ibid.*, p. 38.

74. Al-Idrīsī, dans *Uns al-Muhağ wa raw. al-farağ*, éd. fac-similée, F. Sezkin, Francfort, 1984, f. 278, mentionne Dufana comme une localité située à l'ouest de Bagay, sur la route qui menait à. Ṭubna, mais il ne la décrit pas. P.-L. Cambuzat, *L'évolution des cités du Tell en Ifrîkiya du vii*e *au xi*e *siècle*, Alger, 1986, vol. II, p. 82, propose de la localiser près de Timgad, antique Thamugadi.

75. *Ibid.*, p. 85.

76. Al-Bakrī, *al-Masālik wa-l-mamālik*, éd. Ğ. . Ṭalba, Beyrouth, 2003, vol. II, p. 228.

77. *Ibid.*, p. 229-254.

78. *Ibid.*, p. 230.

79. Al-Bakrī cite Abū 'Abd Allāh al-Malšunī et son fils Isḥāq, comme deux savants de Malšūn, une oasis de Biskra, connus pour leur savoir. *Ibid.*, vol. II, p. 231.

80. Des tribus arabes s'étaient installées dans les villes de Mila, Sétif, Ballazma, Ṭubna, Banṭiyūs, Ṭulqa et Tahuda (Thabudos).

81. Les Sadrāta, Maġrāwa, Banū. Ḫazar et Banū Yazmartī habitaient autour de Biskra. *Ibid.*, p. 230.

82. Les trois lettres de Grégoire.VII sont les derniers documents qui attestent l'existence d'un épiscopat africain. Cf. P. de Cenival, « Le prétendu évêché de la Kal'a des Beni-Hammad », *Hesperis*, 15, 1932, p. 1.

83. Al-Bakrī, *op. cit.*, vol. II, p. 247.

84. *Ibid.*, p. 249, 251.

85. Charles Diehl, cité par Cambuzat, *op. cit.*, vol. I, p. 51.

86. Al-Bakrī, *op. cit.*, vol. II, p. 259.

87. L. de Mas Latrie (*Relations et commerce de l'Afrique septentrionale ou Maghreb avec les nations chrétiennes au Moyen Âge*, Paris, 1886, p. 124-127) affirme à tort que la communauté chrétienne de la qal'a provenait d'une colonie nombreuse de chrétiens berbères qui vint peupler la ville lors de sa fondation. Il fait ainsi allusion aux Garawa, qui s'installèrent dans la capitale.ammadide sur les ordres de.ammad. Cette idée a été largement reprise par les auteurs. Ainsi, L. Miquesse (« Notice sur la Kalaa des Beni-Hammad », Revue africaine, 30, 1886, p. 294-296) note que.ammad fit venir dans la ville des juifs et des chrétiens de l'Aurès. L'origine berbère et africaine des chrétiens de la cité.ammadide est admise par Mercier, op. cit., vol. II, p. 8, et par L. M. E. de Beylié (La Kalaa des Beni-Hammad, une capitale berbère de l'Afrique du Nord au XIe siècle, Paris, 1909, p. 20). quant à Jehan Mesnage (Le christianisme en Afrique, déclin et extinction, Alger-Paris, 1915, p. 206-207), il suggère qu'il s'agissait de chrétiens indigènes qui avaient dû se réfugier, lors de la conquête arabe, dans les montagnes du Hodna et dans la Grande Kabylie.

88. Ibn.aldun, *op. cit.*, vol. VI, p. 171, trad., vol. II, p. 43.

89. Cenival, art. cité, p. 9-10. Le passage de Paul Diacre laisse penser que les chrétiens de la qal'a étaient issus de l'immigration.

90. Dans le passage de Paul Diacre, traduit par P. de Cenival, art. cité, p. 5-6, on lit : « Il se leva et alla à la maison du khalifa (*domum callifae*) qui regardait l'église (*luminebat* ; ou qui dominait l'église, *imminebat* ; ou qui était près de l'église, *liminabat*). [...] Alors le roi publia une décision autorisant les chrétiens à entrer librement dans les églises. »

91. Mas Latrie, *op. cit.*, p. 33. Cette hypothèse a été reprise par Beylié, *op. cit.*, p. 13, et Gautier, *op. cit.*, p. 348.

92. Courtois, art. cité, p. 203-205.

93. Cenival, art. cité, p. 9.

94. Collection privée de M. 'Abd al-Raḥmān Frāḥtiyya conservée dans la localité de Béchara.

95. Al-Baydaq, *op. cit.*, p. 53, trad., p. 80.

96. Les régions de qasṭīlyya et de Nafzāwa ont conservé leur tradition chrétienne jusqu'au XIIIe siècle. Le Sud de l'Ifriqiya connaissait donc les dernières communautés chrétiennes autochtones de l'Afrique du Nord. Prévost, art. cité, p. 462-464.

97. Cf. H. Bresc, « Le royaume normand d'Afrique et l'archevêché de Mahdiyya », dir. M. Balard, A. Ducellier, *Le partage du monde, échanges et colonisation dans la Méditerranée médiévale*, Paris, 1998, p. 347-361.

98. Courtois, art. cité, p. 121.

99. Sur la communauté chrétienne du Sud de l'Ifriqiya, on se reportera à Prévost, art. cité, p. 464-469.

100. M. De Epalza, « Note de sociologie religieuse médiévale : la disparition du christianisme au Maghreb et à al-Andalus », *Mélanges offerts à Mohamed Talbi*, Tunis, 1993, p. 72.

101. M. Talbi, « Le christianisme maghrébin de la conquête musulmane à sa disparition : une tentative d'explication », *Conversion and Continuity. Indigenous Christian Communities in Islamic Lands Eighth to Eighteenth Centuries*, éd. M. Gervers, R. J. Bikhazi, Toronto, 1990, p. 331.

102. J.-P. Molénat, « Sur le rôle des Almohades dans la fin du christianisme local au Maghreb et en al-Andalus », *Al-Qan.ara*, 18/2, 1997, p. 410-412.

103. H. Teissier, « Disparition de l'ancienne Église d'Afrique », *Histoire des chrétiens d'Afrique du Nord*, Paris, 1991, p. 60.

104. Il faut noter un événement important rapporté par al-Nuwayri : les communautés qui habitaient les marges de l'Ifriqiya (*a.raf*) avaient subi des expéditions répressives menées par Musa b. Nu.ayr et son fils 'Abd Allah. Nous savons que les cités de ces marges étaient habitées à cette époque par des communautés chrétiennes. Al-Nuwayri, *op. cit.*, vol. 24, p. 39.

105. Cf. à titre exemple H. Z. Hirschberg, « The problem of the judaized Berbers », *Journal of African History*, 4/3, 1963, p. 313-339.

106. Ibn.aldun, *op. cit.*, p. 214/208 (traduction revue et corrigée).

107. Cf. Y. Le Bohec, « Inscriptions juives et judaïsantes de l'Afrique romaine », *Antiquités africaines*, 17, 1981, p. 165-207.

108. M. Hadas-Lebel, « Les juifs en Afrique romaine », *Histoire communautaire, histoire plurielle : la communauté juive de Tunisie*, Tunis, 1999, p. 101-111 ; S. Sehli Kooli, « Les juifs en Afrique romaine d'après Tertullien et saint Augustin », *ibid.*, p. 125-133.

109. *Fatwāḫ* d'al-Laḫmī dans *Muḫtaṣar masā'il al-aḥkam mimmā nazala min al-qa.aya li-l-muftin wa-l-.ukkam*, Bibliothèque nationale de Tunis, n°.18356, f. 46.

110. H. Toukabri, « La communauté juive de l'Ifrīqiya au temps des Fatimides et des Zirides », *Histoire communautaire*, *op. cit.*, p. 136-139.

111. Al-Idrīsī, *Nuzhat al-muštāq fī iḫtirāq al-āfāq*, trad. du chevalier Jaubert, revue par A. Nef, *Idrīsī. La première géographie de l'Occident*, Paris, 1999, p. 195.

112. Sh. D. Goitein, *Letters of Medieval Jewish Traders*, Princeton, 1973, p. 98-99.

113. N. A. Stillman, « Un témoignage contemporain de l'histoire de la Tunisie ziride », *HesperisTamuda*, 13, 1972, p. 42.

114. Yāqūt al-.Ḥamawi, *Mu'ğam al-buldān*, Beyrouth, 1977, vol. V, p. 371.

115. T. Lewicki, « Une communauté chrétienne dans l'oasis de Ouargla au xe siècle », *Études maghrébines*, *op. cit.*, p. 85-88.

116. Al-Darğīnī, *Kitāb. ṭabaqāt al-maša'i. bi-l-Magrib,* éd. I. .allay, Constantine, 1974, vol. I, p. 155.; S. D. Goitein, *A Mediterranean Society*, vol. I, *Economic*

Foundations, Berkeley-Los Angeles, 1967, p. 63.

117. Cette lettre est écrite par Ben Berekhya Joseph à Abu-l-Farag Yusuf b. ‘Awqal. Voir le texte intégral dans Stillman, « Un témoignage », art. cité, p. 39.

118. H. Z. Hirschberg, *A History of the Jews in North Africa*, Leyde, rééd. 1974, vol. I, p. 111. Ce célèbre personnage composa plusieurs œuvres, dont le *Talmud Qatan*, et rédigea de nombreuses *responsa*. H. Zafrani, « Le judaïsme maghrébin entre l’Orient et l’Occident musulman », *Actes du deuxième Congrès international des cultures de la Méditerranée occidentale*, Alger, 1978, vol. II, p. 84.

119. G. Nahon, *Métropoles et périphéries séfarades d’Occident : Kairouan, Amsterdam, Bayonne, Bordeaux,* Paris, Jérusalem, 1993, p. 47.

120. .‘Imād al-Dīn Idrīs, *‘Uyūn al-aḫbār wa-funūn al-āṯār*, éd. M. Yalaoui, Beyrouth, 1985, p. 416.

121. Les plus anciens textes juridiques malikītes de Kairouan n’accordent pas une grande place aux non-musulmans. Ainsi, Muḥammad b. Saḥnun (m. 256/870), auteur du plus ancien corpus juridique, ne mentionne la *ǧizya* qu’une seule fois à propos du système fiscal. Muḥammad b. Saḥnun, *Kitāb al-aǧwiba*, éd.Ḥ. al-‘Alwīnī, Tunis, 2000, p. 197. Les non-musulmans sont absents dans les consultations d’Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī, *Al-Fatāwa*, éd. . .La.mar, Beyrouth, 2004. En revanche, Muḥammad b. . Ḥāriṯ. al-.Ḫušani, *Uṣūl al-futyā fi-l-fiqh ‘alā maḏhab al-imām Mālik*, éd. M. al-Maǧdūb *et al.*, Tunis, 1968, p. 431-437, aborde plusieurs questions relatives aux chrétiens et juifs (*Bāb aḥkām al-.ḏimmī*).

122. Abū-l-. Ḥasan al-Qābisī, al-*Risāla al-mufaṣṣala fī aḥwāl al-muta‘allimīn*, éd. A. F. al-Ahwānī, *al-Ta‘līm fī ra’y al-Qābisī*, Le Caire, 1945, p. 301. Traduction et analyse de ce passage par H.-R. Idris, « Fêtes chrétiennes célébrées en Ifriqiya à l’époque ziride X-XIe, siècle » Revue africaine, 98, 1954, p. 261-276. « De même, il est blâmable d’accepter [des cadeaux] pour les fêtes des polythéistes au nombre desquelles figurent aussi : Nošl (*milād*), Pâques (*fusḥ*) et les Calendes de janvier (*anbadās*) chez nous, la Saint-Jean (*al-ġibṭa*) en al-Andalus et le baptême (*al-ġaṭṭās*) en Égypte. Ce sont toutes les fêtes de polythéistes à propos desquelles un maître qui enseigne les musulmans ne doit pas réclamer quoi que ce soit ; si, en l’occurrence, on lui apporte quelque chose, il se doit de le refuser même si on le lui offre gracieusement. »

123. Al-Dāwudī, *Kitāb al-amwāl*, éd. M. K. Šaḥāta, Rabat, 1987, p. 31.

124. Al-Dāwudī, cité par Ibn Ǧuzay, *al-Qawānīn al-fiqhiyya*, Beyrouth, s. d., p. 97, est le premier malikīte du Maghreb à considérer le djihad comme obligatoire pour tout musulman luttant contre les infidèles. Il a remis en question l’opinion avancée par Saḥnūn qui consiste à considérer que le djihad est une sorte de « bénévolat » après la conquête du Maghreb.

125. Les Barġawāṭa formaient une confédération de tribus berbères qui fonda un royaume dans la Tāmasnā, le long du littoral atlantique du Maroc, entre Salé et Azemmour. Ce royaume fut créé après l’échec des révoltes.ufrites contre les représentants et les symboles du pouvoir omeyyade à Kairouan et au Maghreb au VIIIe siècle. Pour plus de détails sur les Barġawāṭa, cf. R. Le Tourneau, « L’Occident musulman du viie siècle à la fin du xve siècle », *Annales de l’Institut d’études orientales*, 16, 1958, p. 151 ; Talbi, « Hérésie », art. cité, p. 217-

233 ; M. Redjala, « Les Bargawāta (origine de leur nom) », *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, 35, 1983, p. 115-125 ; M. Dernouny, « Aspects de la culture et de l'islam du Maghreb médiéval : le cas de l'hérésie Bergwata », *Cultures populaires, peuples méditerranéens*, 34, 1986, p. 89-97.

126. Sur Baal Hamoun et Tanit, cf. M. Kheir Orfali, « De Baal Hamoun à Saturne africain : les traces du culte en Algérie », *Algérie antique*, éd. Cl. Sintès, Y. Rebahi, Arles, 2003, p. 142158 ; Y. Aibeche, « De Cirta à Constantine : repères et histoire », *Identités et cultures dans l'Algérie antique*, éd. Cl. Briand-Ponsart, N. Abdelouahab, Rouen-Le Havre, 2005, p. 27.

127. Anonyme, *Tārīḫ. al-Andalus*, éd. ʻA. al-q. Būbāya, Beyrouth, 2007, p. 209. Même dans l'Antiquité, Tanit est considérée parfois comme une déesse parèdre de Baal et parfois comme une déesse de la fécondité et de l'accouchement. A. Berthier, *La Numidie. Rome et le Maghreb*, Paris, 1981, p. 168.

128. Ibn ʻIdārī al-Marrākuš, *op. cit.*, vol. I, p. 237, écrit qu'un nombre impressionnant de captifs des Barġawāṭa furent exposés à Kairouan et à. Ṣabra al-Manṣuriyya en 370/981.

129. L'auteur anonyme de *Tāriḫ. al-Andalus* (*op. cit.*, p. 209) rapporte que l'armée envoyée par le calife omeyyade al-Nāṣir tua. Ḥā mīm, le prophète des Gumāra, et ramena ses adeptes à l'islam. Ce même récit est rapporté par Ibn ʻIdārī al-Marrākušī, *op. cit.*, vol. I, p. 192.

130. Cf. A. Amara, « Un texte méconnu sur deux groupes hérétiques du Maghreb médiéval », *Arabica*, 52/3, 2005, p. 348-372.

131. Al-Bakrī, *op. cit.*, vol. II, p. 228-259.

132. On a souvent parlé d'une tradition apocalyptique (M. Cook, « An Early Islamic apocalyptic chronicle », *Journal of Near Eastern Studies*, 52, 1993, p. 25-29 (= *Studies in the Origins of Early Islamic Culture and Tradition*, Aldershot, 2004, Ix), qui aurait été à l'origine des constructions tardives de mosquées.

133. A. Lézine, *Deux villes d'Ifriqiya, Sousse, Tunis*, Paris, 1971, p. 170.

134. L'exemple le plus frappant est celui de Djemila (antique Cuicul), où les couches médiévales ont été systématiquement détruites. Un autre exemple vient de Tiddis (antique Castellum Tidditanorum), où les découvertes archéologiques montrent une occupation du site depuis la période préhistorique, se prolongeant jusqu'au début de la domination turque. Des pièces de monnaie antiques et des dénéraux musulmans ont été trouvés, mais ils ont été détachés de leur contexte historique, au profit des couches correspondant à la période romaine. Cf. le rapport des fouilles, A. Berthier, *Tiddis, cité antique de Numidie*, Paris, 2000, p. 282-319.

135. N. M. Lowick's, « Monnaies des Sulaymanides de Suq Ibrahim et de Tanas », *Revue numismatique,* 20, 1983, p. 177-187.

136. Camps, *op. cit.*, p. 136.

137. Une étude sur le rôle spirituel et miliatire du *ribāṭ*. a été publiée par Ch. Picard, A. Borrut, « *Ribaṭa, ribāṭ., rābiṭa* : une institution à considérer », dir. N. Prouteau, Ph. Sénac, *Chrétiens et musulmans en Méditerranée occidentale* *VIII*e-*XIII*e siècle. Échanges et contacts, Poitiers, 2003, p. 33-65.

138. Bulliet, *op. cit.*, p. 10.

139. L'identité onomastique du Maghreb central rural demeure berbère pendant les quatre premiers siècles de l'Islam. Al-Nuwayrī, *op. cit.*, vol. 24, p. 156, rapporte bien une généalogie de Bulukīn b. Zīrī dans laquelle on lui donne une ascendance arabe, mais il s'agit là, comme souvent, d'une construction généalogique *a posteriori* et dénuée de fondement.

140. M. Talbi, *L'émirat aghlabide (184-296/800-909), histoire politique*, Paris, 1966, p. 31.

141. Ces traditions ont suscité des interprétations divergentes parmi les auteurs contemporains, tel Talbi, *L'émirat aghlabide, op. cit.*, p. 18-24. Ces interprétations ont été reprises par A. Siraj, *L'image de la Tingitane, l'historiographie arabe médiévale et l'Antiquité nord-africaine*, Rome, 1995 (Collection de l'École française de Rome, 209), p. 185-187.

142. Abū Bakr al-Mālikī, *op. cit.*, vol. I, p. 7 (trad. A. Siraj). Ces traditions circulaient encore au XIVe siècle autour du *ribāṭ* de Monastir, comme un lieu de mémoire des populations de l'Ifrīqiya. Al-Tiǧānī, *Riḥla*, éd. H. H. Abdul Wahab, Tunis, rééd. 1981, p. 31-32.

143. Prévost, art. cité, p. 467.

144. Ibn Sallām, *op. cit.*, chapitre « Les mérites des Berbères ».

145. Cf. Jalabert, op. cit., p. 219-220, pour l'intégration des lieux de culte de la Syrie et de Djéziré.

146. Pour la biographie et les activités d'Ibn al-Naḥwī, voir en particulier Ibn al-Zayyāt al-Tādilī,

al-Tašawwuf ilā riǧāl al-taṣawwuf, éd. A. Faure, Rabat, 1958, p. 72 ; Ibn ʿAbd al-Malik al-Marrākušī, *al-Ḏayl wa-l-takmila li-kitābay al-Mawṣūl wa-l-Ṣila*, éd. M. Bencherifa,

Rabat, 1984, vol. VIII, t. 2, p. 434-436.

Auteur

Allaoua Amara

Référence électronique du chapitre

AMARA, Allaoua. *L'islamisation du maghreb central (VIIe-XIe siècle)* In : *Islamisation et arabisation de l'Occident musulman médiéval (VIIe-XIIe siècle)* [en ligne]. Paris : Éditions de la Sorbonne, 2011 (généré le 10 août 2019). Disponible sur Internet : <http://books.openedition.org/psorbonne/2509>. ISBN : 9782859448738. DOI : 10.4000/books.psorbonne.2509.

Référence électronique du livre

VALÉRIAN, Dominique (dir.). *Islamisation et arabisation de l'Occident musulman médiéval (VIIe-XIIe siècle)*. Nouvelle édition [en ligne]. Paris : Éditions de la Sorbonne, 2011 (généré le 10 août 2019). Disponible sur Internet :

<http://books.openedition.org/psorbonne/2498>. ISBN : 9782859448738.
DOI : 10.4000/books.psorbonne.2498.

Islamisation et arabisation de l'Occident musulman médiéval (VIIe-XIIe siècle)

Ce chapitre est cité par

Amara, Allaoua. (2016) *The Encyclopedia of Empire*. DOI: 10.1002/9781118455074.wbeoe361

Ce livre est cité par

Lower, Michael. (2014) The Papacy and Christian Mercenaries of Thirteenth-Century North Africa. *Speculum*, 89. DOI: 10.1017/S0038713414000761

(2012) Books Received for Review. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 75. DOI: 10.1017/S0041977X12000523



Éditions de la Sorbonne

Islamisation et arabisation de l'Occident musulman médiéval (VIIe-XIIe siècle) | Dominique Valérian

La permanence du christianisme au Maghreb : l'apport problématique des sources latines

Dominique Valérian

p. 131-149

Texte intégral

1 Au début de son introduction historique aux *Traités de paix et de commerce*, Louis de Mas Latrie évoquait les difficultés du

christianisme après la conquête arabe, et notait que, « malgré la difficulté des temps, les papes et les écrivains ecclésiastiques des siècles qui suivirent l'invasion arabe ne [...] perdirent pas tout à fait de vue [les communautés chrétiennes][1] ». Il laissait penser ainsi que des traces de ces contacts entre Rome et l'Afrique avaient été conservées et permettaient de suivre l'évolution de ces communautés dans le Maghreb musulman. Il invite en tout cas à reprendre aujourd'hui le dossier des sources latines et chrétiennes, pour voir ce qu'elles documentent de la permanence du christianisme au Maghreb et de sa progressive disparition.

2 Les historiens européens, à l'instar de Mas Latrie, se sont très tôt intéressés à la question. C'est le cas en particulier de certains ecclésiastiques, parmi lesquels les Pères Blancs jouent un rôle déterminant dans la recherche de témoignages du christianisme maghrébin - C'est-à-dire des racines chrétiennes du Maghreb. L'objectif de ces travaux est assez évident dans le contexte de la colonisation : il s'agissait de montrer la continuité de la présence chrétienne en Afrique du Nord, afin de permettre et de légitimer les efforts entrepris à partir de 1830 par Rome pour reconstruire une Église d'Afrique. On retrouve ici une tentative proche de celles menées par certains historiens espagnols comme Simonet ou Sanchez Albornoz[2], même si dans le cas du Maghreb elle s'avère plus délicate à mettre en œuvre. Les travaux oscillent entre la mise en évidence d'une rupture, avec l'islamisation et l'arabisation, et la recherche d'éléments de continuité qui donneraient l'espoir d'un retour du christianisme en Afrique. En ce sens ils s'inscrivent dans une tradition historiographique très présente à l'époque coloniale, qui vise à réduire ces fractures pour faire accepter le caractère naturel et historique des liens entre l'Europe et le Maghreb[3]. Il est révélateur à cet égard que, dans le recueil de documents édités par Mas Latrie, le premier chapitre rassemble les documents de la papauté (« Lettres et bulles des papes, 1053-1512 »). Dans son introduction historique, l'auteur insiste sur la tolérance des souverains musulmans à l'égard des chrétiens, avec un double objectif : montrer d'une part la permanence du culte chrétien, et d'autre part qu'une politique inversée de tolérance chrétienne à l'égard des musulmans est possible dans le cadre colonial[4]. Le plus difficile est cependant de démontrer la continuité du christianisme au-delà du XIIe siècle. C'est ce que s'attache à montrer notamment le père Joseph Ménage, dans deux ouvrages publiés en 1914 et 1915 : le premier suit l'effacement progressif des communautés autochtones, jusqu'aux Almohades. Le second porte un titre curieux (*Le christianisme en Afrique. Église mozarabe – esclaves*

chrétiens[5]) et vise à prouver que l'arrivée de nouvelles populations chrétiennes, volontaire ou forcée, maintient cette présence et assure la continuité - il termine d'ailleurs son ouvrage sur les efforts missionnaires du cardinal La Vigerie. Dès les premières lignes du second volume, il montre ainsi clairement son projet : « On dirait que Dieu regrettant, pour employer le langage de la Sainte Écriture, d'avoir châtié si sévèrement l'Afrique, ait voulu, à cette époque, la rappeler à une nouvelle vie. Plusieurs moyens semblent avoir été alors ménagés par la divine Providence pour lui infuser cette vie et servir de préparation à une sorte d'évangélisation du pays[6]. » Et d'évoquer, pêle-mêle, les Mozarabes déplacés d'al-Andalus, les captifs, les marchands latins et les milices. Le raisonnement est quelque peu hasardeux, et il peut paraître curieux de le retrouver dans une thèse soutenue en 2001 sur le christianisme en Afrique du Nord, avec le même cadre chronologique large (VIIIe-XVe siècle) et l'idée d'une « certaine continuité » entre les deux périodes[7].

3 Malgré les efforts déployés par les uns et les autres, on ne peut cependant plus reprendre aujourd'hui cette pério1disation large, qui mélange deux phénomènes radicalement différents, et il faut se pencher sur les traces du christianisme avant le XIIe siècle et sur leur interprétation possible. Devant la rareté des informations, les chercheurs ont souvent utilisé conjointement les sources arabes et latines, C'est-à-dire dans ce cas musulmanes et chrétiennes, ce qui est en soi une bonne méthode[8], à condition cependant de s'interroger sur le statut de ces sources et leur apport potentiel. Il y a en particulier une tendance chez certains auteurs à collecter tout ce qui touche, de près ou de loin, aux chrétiens du Maghreb, en mélangeant parfois des réalités très différentes. Le cadre choisi est ainsi volontairement élargi à tous les *ḏimmī*-s (donc aux juifs, qui présentent une trajectoire tout autre), ou aux autres régions musulmanes occidentales, donc à al-Andalus où la situation est également très particulière[9], voire à l'ensemble du Moyen Âge, appliquant aux chrétiens des VIIIe-XIIe siècles ce que l'on sait des communautés marchandes latines des XIIe-XVe siècles[10]. C'est pourquoi nous nous limiterons ici aux sources chrétiennes qui fournissent des informations sur le Maghreb, quitte à les éclairer à l'occasion par ce que nous apprennent les textes d'auteurs musulmans, ou par ce que l'on sait de la situation en al-Andalus ou en Sicile, mieux documentée. Nous nous arrêterons par ailleurs au XIIe siècle qui marque un tournant important : C'est le moment où disparaissent les dernières communautés autochtones et où

apparaissent de nouveaux chrétiens extérieurs au Maghreb, principalement des marchands[11].

4 Nombreux sont ceux qui ont souligné la rareté des sources chrétiennes pour le Maghreb à l'époque musulmane, en comparaison de ce que l'on peut trouver dans d'autres régions. Il faut donc commencer par nous interroger sur ce que nous n'avons pas, sur les lacunes de la documentation, et en chercher les causes possibles.

5 La première lacune est celle des textes arabes chrétiens maghrébins[12]. Il existe bien quelques manuscrits copiés au Maghreb, mais semble-t-il uniquement provenant de milieux mozarabes expulsés d'al-Andalus[13]. Surtout, on n'a pas de trace de production de chroniques[14], ou de polémiques théologiques par exemple[15]. Le manuscrit Raqqāda 2003/2, réétudié récemment, à la suite de Giorgio Levi della Vida, par Philippe Roisse et Mayte Penelas, pourrait faire exception, bien que son histoire reste très mal connue. Contre Levi della Vida, qui y voyait un manuscrit mozarabe[16], Philippe Roisse émet en effet l'hypothèse qu'il pourrait avoir été produit à Kairouan au XIe siècle, en milieu chrétien[17]. Ce manuscrit contient bien deux textes de polémique islamo-chrétienne, mais émanant semble-t-il de milieux orientaux[18]. Sa présence dans une bibliothèque de Kairouan pourrait être en soi une indication déjà intéressante, et l'indice que des controverses théologiques ont bien existé. Mais il faudrait pour cela pouvoir dater l'arrivée du manuscrit en Ifrīqiya, ce qui n'est pas le cas. Il contient également un fragment de chronique universelle, dont la composition locale n'est pas totalement à exclure, même s'il est plus probable qu'elle a été produite dans le contexte andalou – elle s'inspire en tout cas d'un autre texte d'histoire universelle andalou[19].

6 Cette situation contraste avec ce que l'on rencontre en al-Andalus, et surtout en Orient[20]. Mais il y a plusieurs interprétations possibles à cette lacune : d'une part, on peut penser qu'il n'y a pas eu de production de tels textes, ce qui serait le signe soit d'une certaine faiblesse culturelle, soit d'une arabisation limitée des élites chrétiennes. Mais d'autre part, cette absence peut aussi résulter de problèmes de conservation dans un contexte où les communautés chrétiennes ont disparu. Il n'y avait plus alors de nécessité de copier ni de conserver de tels manuscrits, ce qui pourrait expliquer cette absence[21].

7 L'autre lacune concerne les documents latins, plus rarement arabes, produits après la *Reconquista*, qui ont été utilisés pour mieux cerner les communautés mozarabes en Espagne[22] ou en

Sicile[23]. Mis à part des expériences ponctuelles menées par les Hauteville de Sicile en Ifrīqiya, et un peu plus tard par les Catalans à Djerba ou aux îles Kerkennah, il faut attendre les expéditions portugaises et surtout espagnoles du XVIe siècle pour avoir quelque chose qui ressemble à la *Reconquista* ibérique. Or l'occupation chrétienne est productrice de documents conservés dans les archives[24], lesquels manquent donc pour le Maghreb.

8 Ces lacunes peuvent donc s'expliquer, au moins en partie, par la situation du Maghreb aux époques tardives – disparition des communautés autochtones et absence d'occupation européenne – qui a des conséquences sur la production et surtout la conservation des textes et documents chrétiens. Il n'en est pas de même pour l'archéologie, dont les travaux réunis ici montrent qu'elle peut être d'un grand secours pour notre sujet. Certes celle-ci accuse un retard important au Maghreb, notamment pour la période médiévale, et on peut considérer qu'il reste beaucoup à découvrir. Pourtant l'intérêt, à l'époque coloniale, pour toutes les traces du christianisme africain peut laisser penser qu'on n'aurait pas négligé un témoignage, même minime, de cette présence chrétienne. Or, à ce jour, les derniers vestiges chrétiens – notamment les églises – remontent pour l'essentiel à l'époque qui précède la conquête musulmane[25]. On dispose bien de quelques témoignages, comme une des églises de Sabratha, que des études stratigraphiques montrent en usage jusqu'à la fin du XIe siècle[26], ou deux églises de Sbeitla, qui semblent également utilisées après la conquête, dont une jusqu'au Xe-XIe siècle[27]. Mais ils demeurent très isolés.

9 Il reste en définitive un corpus de sources très limité : quelques inscriptions funéraires et une dizaine de documents pontificaux le plus souvent tardifs, auxquels on peut ajouter de rares textes, tout aussi tardifs.

10 Les premières sources sollicitées par les historiens sont les documents pontificaux, peut-être parce qu'il étaient plus faciles à repérer, mais aussi parce qu'ils entraient dans le projet des auteurs de mettre en évidence la permanence des liens entre les chrétientés africaines et européennes. Il faut distinguer deux groupes dans ces témoignages : d'une part des documents qui attestent indirectement de la présence de chrétiens au Maghreb, et d'autre part des lettres envoyées par la papauté en Afrique. Ces dernières sont toutes du XIe siècle, ce qui a son importance – même si des lettres plus anciennes ont pu être envoyées et être aujourd'hui perdues –, alors que les autres documents s'échelonnent entre le VIIIe et le XIe siècle. Voyons-les rapidement :

lettre de Grégoire II (715-731) à saint Boniface, évangélisateur de la Thuringe,

pour le mettre en garde contre des évêques africains exilés qui pourraient tenter de répandre des hérésies (notamment le donatisme)[28] ;

lettre d'Adrien Ier (772-795), qui mentionne l'Église d'Afrique à côté d'Églises bien vivantes comme celles d'Italie, Espagne et Gaule[29] ;

lettre de Léon IV (847-855) aux évêques d'Angleterre de 847-848 sur l'observance du jeûne, mentionnant que l'usage dans les Églises « des Carthaginois et des Africains » est le même qu'à Rome[30] ;

lettre de Formose (891-896) à Foulques, évêque de Reims, mentionnant la présence à Rome de légats d'Afrique venus demander un arbitrage sur des querelles théologiques entre évêques[31] ;

envoi par Benoît VII (974-983) d'un prêtre africain, Jacques, au monastère de Saint-Boniface, afin de l'instruire pour en faire un évêque[32].

11 Pour le XIe siècle, on dispose de lettres envoyées par les papes Léon IX et Grégoire VII en Afrique, qui ont fait l'objet de nombreuses études, notamment celle de Christian Courtois sur les relations entre la papauté et les Hammadides. Les premières, envoyées en 1053, concernent l'Église de Carthage et le problème de sa primauté face à celle de Mahdia[33]. Celles de Grégoire VII, rédigées entre 1073 et 1076, sont adressées à l'Église de Carthage pour trois d'entre elles, et à Bougie pour les deux autres, dont une destinée à l'émir hammadide al-Nāṣir[34]. Après 1076, il n'y a plus de mention dans les documents pontificaux des chrétientés d'Afrique autochtones, à part une référence à un archevêque de Carthage en 1192 dans le *Liber Censuum*[35], mais qui renvoie plutôt à un prélat *in partibus infidelium*, C'est-à-dire installé à Rome, comme le suggère Mas Latrie[36] – à moins qu'il ne s'agisse plus simplement de la reprise d'un document périmé.

12 À ces documents, qui nous sont parvenus directement ou par leur copie dans des chroniques, il faut ajouter quelques mentions dans des textes narratifs. Ainsi la *Vie* d'Élie le Jeune (823-903) nous apprend qu'il aurait été capturé en Sicile et acheté par un riche négociant chrétien d'Afrique qui en aurait fait son secrétaire et lui aurait confié la gestion de ses affaires. Le récit ajoute que le saint aurait été vénéré au Maghreb, à la fois par les chrétiens et les musulmans[37]. Au début du XIIe siècle, la *Chronique du mont Cassin*

de Pierre Diacre rapporte des miracles survenus dans l'église Sainte-Marie de la Qal'a des Banū Ḥammād[38]. Dans ces deux textes, on a affaire à des hagiographies, mais qui peuvent néanmoins refléter une certaine réalité de l'époque dans la mesure où le récit s'appuie sur un contexte donné, qui fournit le cadre des miracles. Enfin Jacques de Vitry, au début du XIIIe siècle, évoque les chrétiens d'Afrique qui, comme ceux d'Espagne, utilisent le latin pour leur liturgie et suivent les dogmes et pratiques de l'Église de Rome[39].

13 Mais il est difficile de savoir à quels chrétiens il fait référence, et il pourrait bien s'agir à cette date de Mozarabes andalous installés au Maroc. Il faut cependant signaler que, dans les chroniques relatives aux expéditions tardives (et notamment celles de la croisade de Louis IX), il n'est pas fait mention de chrétientés locales, et l'argument de la nécessité de leur libération de la domination musulmane n'est pas avancé comme justification de ces expéditions. On peut supposer que, si des chrétiens autochtones – *a fortiori* des catholiques – avaient encore vécu au Maghreb, les chroniqueurs n'auraient pas manqué d'y faire allusion.

14 Le second corpus documentaire est constitué par les inscriptions funéraires chrétiennes trouvées à Kairouan et dans la nécropole libyenne d'En Gila. Ce sont les seuls témoignages endogènes sur ces communautés, dans la mesure où aucun texte ou document émanant des chrétiens maghrébins ne nous est parvenu. En dépit de divergences entre épigraphistes sur leur datation, on peut considérer qu'elles se situent toutes entre le milieu du Xe et le milieu du XIe siècle[40]. Le corpus est maigre, mais il faut tenir compte du fait que pour de nombreuses inscriptions on ne dispose pas de la date, ce qui fait penser à certains que l'on pourrait élargir à l'avenir cette collecte à d'autres inscriptions, non datées, mais qui présenteraient les mêmes caractéristiques, notamment stylistiques[41]. C'est le cas par exemple des inscriptions de 'Ayn Zara, qui ne portent pas de dates, ce qui avait mené dans un premier temps Salvatore Aurigemma à les placer dans la période préislamique, et plus précisément à l'époque vandale, au VIe siècle[42], jusqu'à ce que les chercheurs les rapprochent, par des comparaisons stylistiques, de celles d'En Gila. Elles seraient antérieures, en raison de certains archaïsmes, mais pas forcément de beaucoup[43].

15 En définitive, les sources chrétiennes sont très limitées, mal réparties dans le temps et l'espace, d'interprétation souvent délicate – ce qui a donné aux historiens une grande liberté pour en tirer des arguments parfois tout à fait contradictoires et souvent

fragiles. Il y a cependant quelques domaines dans lesquels on peut s'avancer, avec prudence.

16 Le premier est celui de la périodisation, qui est bien sûr essentiel. Le dernier témoignage à peu près fiable est celui de Pierre Diacre et remonte au début du XIIe siècle. Après cette date, les références aux chrétiens du Maghreb concernent toutes des chrétiens allogènes, principalement latins, secondairement mozarabes d'Espagne. L'explication traditionnellement donnée de cette disparition repose sur les persécutions almohades contre les *dhimmīs*. Elle a été rejetée, notamment par Mohamed Talbi, qui souligne que les témoignages ne concernent que Tunis et un moment ponctuel[44]. Mais les sources qu'il mobilise pour montrer une permanence du christianisme après les Almohades, notamment les fatwas, ne concernent probablement pas des chrétiens autochtones[45]. Dans le contexte d'une papauté réformée et soucieuse de défendre sur tous les fronts les intérêts de la chrétienté, l'absence de mention de chrétiens africains dans la documentation de la chancellerie vaticane après le XIe siècle est à mon sens un signe tangible de leur disparition effective. Les Almohades ne font de toute manière que donner le coup de grâce à des communautés déjà très affaiblies – et il n'est pas exclu que les migrations hilaliennes y aient également contribué, notamment en Tripolitaine (où les inscriptions chrétiennes ne vont pas au-delà du début du XIe siècle).

17 Reste le problème de l'évolution des communautés chrétiennes entre la conquête musulmane et le XIIe siècle. On peut déjà rejeter les affirmations d'une disparition totale et rapide, que l'on peut rencontrer encore ici ou là dans la bibliographie. Il y a de toute évidence un recul, dont témoigne par exemple la lettre de Grégoire II qui, au lendemain de la conquête musulmane, mentionne les évêques africains fuyant en Europe. Mais une fois cela posé, il est difficile d'être plus précis. On a une abondance relative de documents entre le milieu du Xe et le début du XIIe siècle – ou plutôt un chant du cygne –, qui pose problème mais montre au moins que des communautés chrétiennes, même très affaiblies, subsistent. Toutes les inscriptions conservées et datées remontent à cette période limitée, ce qui invite à s'interroger sur les pratiques aux siècles antérieurs. Sans doute faudrait-il, comme le suggèrent certains épigraphistes, revoir les stèles chrétiennes non datées avec plus d'attention. Mais il n'est pas sûr que cela nous éclaire vraiment davantage.

18 Concernant les documents pontificaux, le trou peut s'expliquer plus facilement : il peut être lié à une conservation moins importante des documents pour les périodes anciennes, mais surtout à la

faiblesse de la papauté avant le xe siècle, qui justifie que celle-ci se soit peu préoccupée des communautés africaines.

19 Le témoignage le plus ancien de relations entre Rome et les Églises d'Afrique remonte à Formose, à l'extrême fin du ixe siècle, à propos d'un différend théologique que l'on soumet à l'autorité du pape[46]. On peut donc supposer que, pour les siècles qui ont précédé, les évêques africains étaient suffisamment nombreux pour procéder seuls aux ordinations de prêtres et aux élections d'évêques, et que la papauté affaiblie n'apparaissait pas encore comme un arbitre sérieux et efficace.

20 De manière un peu paradoxale, les lacunes documentaires pourraient être le témoignage de communautés suffisamment importantes et vivantes pour se passer de relations avec Rome. À l'inverse d'ailleurs, C'est lorsque les sièges épiscopaux sont trop peu nombreux que les chrétiens d'Afrique sont obligés de s'adresser à Rome pour régler le problème. C'est le cas sous Léon IX et Grégoire VII, mais peut-être déjà lorsque, sous Benoît VII à la fin du xe siècle, on doit envoyer un prêtre à Rome pour le consacrer comme évêque – même si en 1053 Léon IX écrit qu'il reste « à peine cinq évêques » en Afrique. On est en tout cas, à la fin du xe siècle, face à une communauté déjà très affaiblie, ce que soulignent les lamentations des chrétiens de Carthage dans leur lettre à Benoît VII : « Nous venons demander à votre Béatitude de venir au secours de notre pauvre et malheureuse cité d'Afrique, qui est réduite à rien ; autrefois elle fut une métropole, à présent on y trouve avec peine des prêtres[47]. »

21 L'autre piste que l'on peut explorer avec ces documents est la répartition géographique des communautés chrétiennes. Là plus qu'ailleurs cependant, il faut tenir compte des effets déformants des sources. Les inscriptions funéraires ne se trouvent guère que dans les villes comme Kairouan, qui ont été bien étudiées, ou dans des zones rurales, comme à En Gila, qui ont fait l'objet de fouilles. Quant aux textes et documents, ils ont tendance naturellement à mettre davantage en lumière les villes, et plus particulièrement les capitales ou les sièges épiscopaux.

22 En l'absence de liste épiscopale fiable pour cette période[48], il faut se rabattre sur les lettres tardives des papes, qui citent quelques sièges. Carthage d'abord, qui défend encore sa primauté en 1053 face à l'évêque de Gummi-Mahdia[49].

23 On retrouve là une tendance du pouvoir musulman, que l'on rencontre ailleurs, comme par exemple en Égypte à l'époque fatimide[50], à fixer le siège épiscopal dans la capitale, près du souverain. Il n'est dès lors pas surprenant que les Fatimides, ou les

Zirides, aient cherché à faire de l'évêché de Mahdia le principal du pays. On est face au même phénomène pour Bougie, où l'émir al-Nāṣir demande la consécration d'un évêque en 1076, soit moins de dix ans après la fondation de la ville et alors que le pouvoir n'a pas encore totalement abandonné la Qal'a[51].

24 Pour les autres sièges épiscopaux, on est réduit aux conjectures. La lettre de Léon IX, de 1053, parle de cinq évêchés, dont Carthage et Mahdia. S'appuyant sur le témoignage des géographes, et en particulier de Bakrī et d'Idrīsī qui y signalent des chrétiens, certains ont voulu placer deux de ces évêchés à Tlemcen[52] et Gafsa[53]. Mais leurs arguments sont fragiles[54], et ces deux villes n'ont pas une importance majeure à cette époque. On peut aussi penser que la Tripolitaine avait son propre siège, si on considère les témoignages épigraphiques conservés[55] – mais nous n'avons aucune preuve. Il en va de même pour l'espace marocain, mais où les traces un peu sérieuses d'une chrétienté autochtone sont totalement absentes. En revanche, il faut revenir sur l'hypothèse d'un évêché à la Qal'a. Elle avait été évoquée par Mas Latrie, et reprise par Beylié et Mesnage, avant d'être réfutée par Pierre Cénival en 1932[56]. Les premiers s'appuyaient sur une interprétation en effet contestable de la *Chronique du mont Cassin* par Pierre Diacre, qui parle d'une église Sainte-Marie située près de la « maison du khalifa » (*domum callifae*). Ils avaient vu dans cette maison du califat le siège de l'évêché, ce qui était effectivement une interprétation quelque peu hasardeuse. Pourtant, si l'on considère qu'à la même époque les Zirides de Mahdia, puis les Hammadides de Bougie cherchent à installer un évêque dans leur ville, la présence d'un prélat à la Qal'a apparaît moins invraisemblable, d'autant qu'une communauté chrétienne y est bien attestée par la présence d'une église, mentionnée dans la *Chronique*.

25 Le tableau nous montre donc quelques points, principalement dans les villes et surtout les capitales. Les épitaphes de la nécropole d'En Gila suggèrent cependant une présence chrétienne également en milieu rural. Mais la nature même de nos sources ne permet pas d'affirmer qu'ailleurs les communautés chrétiennes ont disparu. Le témoignage des sources arabes complète un peu ces données, mais elles ont aussi tendance à privilégier les milieux urbains[57]. Il reste cependant un vide problématique, concernant le Maroc. Il semble désintéresser totalement la papauté, du moins avant le XIIIe siècle et l'installation d'un évêché à Marrakech, mais dans un contexte totalement différent et destiné à des chrétiens allogènes. Cela peut s'expliquer par un intérêt plus grand de Rome pour les affaires ifrīqiyennes, pour des raisons de proximité géographique mais

aussi des considérations plus stratégiques, en relation notamment avec la question normande[58].

26 La troisième piste que l’on peut suivre à partir de ces sources concerne l’organisation ecclésiastique, et les relations avec l’Église romaine et la papauté. On peut partir là encore des affirmations optimistes de Mas Latrie : « Il est vraisemblable que les relations de l’ordre religieux souffrirent de moins longues interruptions que les relations commerciales [...]. À la moindre occasion favorable, un envoyé ou une lettre du Saint-Siège risquait la traversée d’Afrique, quand on aurait hésité peut-être à confier des marchandises aux périls de la navigation et de la rencontre des flottes ennemies[59]. » Il a certes tendance à considérer un peu rapidement le vraisemblable comme une réalité, que ne confirment pas les sources. Avant les lettres de Léon IX et Grégoire VII, on ne dispose guère que de deux témoignages de relations directes entre les chrétientés d’Afrique et Rome : la lettre de Formose, à la fin du IXe siècle, qui signale la présence à Rome de prélats maghrébins venus demander un arbitrage, et la mention de l’envoi d’un prêtre sous le pontificat de Benoît VII, à la fin du Xe siècle, pour devenir évêque. C’est bien peu.

27 Il faut donc, là encore, partir des documents tardifs. Que les papes du XIe siècle se soucient des chrétientés africaines n’a rien de surprenant, dans la mesure où cet intérêt s’inscrit dans leur politique générale de réforme. Certains ont même vu dans la démarche de Léon IX un élément de la lutte d’influence entre Rome et le patriarcat d’Alexandrie[60], ce qui est cependant peu probable. On a bien le témoignage, tardif, d’Ibn Abī Dīnār, qui écrit qu’au IVe/XIe siècle « les évêques venaient d’Égypte chez les chrétiens de l’Ifrīqiya, envoyés par le patriarche d’Alexandrie[61] ». Il n’est pas totalement exclu que les Fatimides aient tenté depuis Le Caire une reprise en main de ce qui restait des communautés chrétiennes maghrébines. Mais ce ne peut être qu’une opération ponctuelle, et sans lendemain[62].

28 En effet, ce qui apparaît assez nettement est le rattachement de l’Église d’Afrique à la papauté romaine et latine[63]. Outre le témoignage tardif de Jacques de Vitry, qui souligne la latinité de l’Église d’Afrique aussi bien au niveau de la langue que des dogmes ou des pratiques, le lien avec Rome et avec la chrétienté d’Occident semble toujours privilégié. C’est à Rome que l’on s’adresse pour régler les différents, qu’ils soient dogmatiques, comme à l’époque de Formose, ou plus politiques, comme lors du conflits entre l’évêque de Carthage et celui de Mahdia. C’est à Rome également que l’on s’adresse lorsque les structures ecclésiastiques sont

devenues trop réduites pour pouvoir élire dans les règles un nouvel évêque. On a d'ailleurs là le signe que les règles de fonctionnement de l'Église sont connues et respectées, dans la mesure du possible, par les communautés d'Afrique. De même, dans sa lettre aux évêques d'Angleterre de 847-848 à propos de l'observance du jeûne, Léon IV signale que l'usage dans les églises « des Carthaginois et des Africains » est le même qu'à Rome. Plus généralement, c'est vers Rome que les chrétiens d'Afrique adressent leurs inquiétudes devant le déclin de leur communauté et les menaces d'extinction qui les touchent.

29 Les relations des pouvoirs musulmans avec Rome sont plus contrastées, et on note deux attitudes différentes : lors de l'affaire de l'évêque de Gummi-Mahdia, il y a visiblement opposition entre les positions du pape, qui tient à conserver la prééminence traditionnelle du siège de Carthage, et celles des Zirides qui veulent mettre en avant celui de leur capitale. À l'inverse, on constate des relations directes et très cordiales entre Grégoire VII et le Hammadide al-Nāṣir, quelques années plus tard, puisque C'est l'émir qui s'adresse au pape pour lui demander de nommer un évêque. L'intervention d'une puissance étrangère dans les affaires internes de la communauté chrétienne de l'émirat ne va cependant pas sans poser des problèmes de souveraineté, dans la mesure où il s'agit de sujets de l'émir – le problème se posera de nouveau, dans des termes totalement différents, dans les siècles suivants avec des chrétiens européens. Mais la démarche d'al-Nāṣir est sans doute ici guidée par des considérations politiques et stratégiques complexes[64].

30 L'étude des institutions ecclésiastiques s'avère plus difficile. Outre la présence d'évêques, dont le nombre va diminuant (cinq en 1053, et deux, puis trois en 1076), on a la mention de prêtres (*sacerdotes*), comme le Servandus envoyé de Bougie à Rome pour y être consacré évêque. Cela n'a rien de très original, même si on note un affaiblissement des structures ecclésiastiques, et plus particulièrement épiscopales, qui a pu contribuer à une fragilisation des communautés chrétiennes en raison de l'importance des sacrements dans la vie religieuse des fidèles, et donc du rôle de l'évêque[65]. Les inscriptions funéraires apportent quelques compléments, mais sujets à discussion en raison des abréviations dont la lecture et l'interprétation ne font pas l'unanimité.

31 À Kairouan en 1046, on trouve un certain Petrus, qualifié de *senior*, terme qui a donné lieu à plusieurs lectures : on y a vu un prieur de monastère, à moins qu'il ne s'agisse simplement d'un prêtre[66]. Mais

ces interprétations reposent sur le sens qu'a eu le mot dans l'Église primitive, avant la conquête arabe, ou dans d'autres aires culturelles, notamment en Europe. Le mot, comme le remarque Christian Courtois, pourrait aussi bien avoir une signification plus générale et imprécise[67] – pourquoi pas simplement un calque du mot arabe *shaykh*[68]. En tout cas on peut considérer qu'il est un personnage important de la communauté, ce qui montre une certaine organisation et l'existence en son sein de personnes éminentes, peut-être en raison de leur position dans la hiérarchie ecclésiastique, mais pas forcément.

32 Quelques années avant, en 1019 si on suit la datation de Mahjoubi, on trouve un Firmus *lector*, toujours à Kairouan. Là encore, on est tenté d'y voir un lecteur, c'est-à-dire un clerc qui aurait reçu le deuxième des ordres mineurs, et chargé plus particulièrement des lectures lors des offices. Mais le mot a-t-il ce sens dans le Maghreb du XIe siècle ? Ce n'est pas sûr. Il renvoie cependant à une personne instruite, même s'il est difficile d'en déduire avec certitude, comme le fait Henri Bresc, un « programme » d'études au siège épiscopal[69]. Enfin à En Gila, en Tripolitaine, on a trouvé la tombe d'un autre Petrus, mort en 1017, qualifié de *judex*, et dont le tumulus est plus élevé que les autres, ce qui pourrait témoigner d'une place éminente dans la société chrétienne de la ville[70]. Cela serait confirmé si on accepte la lecture de *kl* comme l'abréviation de *klarissimus*, comme le suggèrent Bartoccini et Mazzoleni[71]. Jean Gagé propose également d'y voir peut-être une fonction ecclésiastique[72], mais je ne vois pas bien laquelle. À moins qu'il ne s'agisse d'un prêtre qui exercerait également les fonctions de juge. Mais alors on ne comprend pas bien pourquoi sa qualité de prêtre aurait été omise dans l'épitaphe. Par ailleurs on sait qu'en al-Andalus les laïcs jouent un rôle important, notamment de relais avec le pouvoir musulman[73].

33 On peut supposer, plus simplement, qu'il exerce des fonctions judiciaires au sein de sa communauté[74].

34 Ces trois exemples, bien isolés, montrent cependant l'existence d'élites chrétiennes, caractérisées par un savoir, des fonctions au sein de la communauté et une certaine prééminence, et ce encore au XIe siècle. Mais il faudrait disposer de plus de sources pour mieux comprendre la nature de ces fonctions.

35 Reste un problème important : l'existence d'un monachisme dans le Maghreb médiéval. On trouve bien des moines dans les textes arabes, notamment les récits de fondation de villes[75], mais le caractère très stéréotypé de ces récits invite à la prudence. Deux inscriptions à En Gila signalent un Pierre et un Laurent, tous les

deux moines et qualifiés d'abbés[76]. Il est cependant imprudent, me semble-t-il, d'en déduire une structure monastique pour l'ensemble du Maghreb, *a fortiori* d'en faire une structure de base des chrétientés maghrébines[77]. Il n'est pas exclu en effet que la Tripolitaine ait subi, plus que d'autres régions, l'influence du monachisme égyptien, sans que celle-ci s'étende plus à l'ouest. Là encore, il faut noter l'absence de témoignage de relations avec d'autres monastères en Europe, et en particulier le mont Cassin[78]. Il pourrait bien sûr s'agir de monastères sans lien particulier avec les ordres présents en Europe – ou en relation avec les monastères égyptiens. Mais rien ne le prouve, et il convient donc de rester prudent quant à une présence monastique au-delà de la Tripolitaine.

36 Le dernier axe de réflexion possible à partir de ces sources touche à la culture de ces chrétiens d'Afrique, et plus particulièrement à la question de la langue.

37 Le sujet a déjà été largement traité par Henri Bresc dans un article récent sur les chrétiens arabes[79], et je me contenterai donc de quelques remarques. Nous l'avons vu, il ne semble pas que des textes ou des inscriptions écrits en arabe par des chrétiens du Maghreb aient été conservés jusqu'à nous[80], ce qui ne signifie pas qu'il n'y en ait jamais eu de produit. Surtout, cela ne signifie pas qu'il n'y eut pas d'arabisation de ces populations, ce qui serait peu vraisemblable[81]. Il faut donc se limiter au matériau disponible, C'est-à-dire les quelques inscriptions conservées à Kairouan et en Libye.

38 La langue des épitaphes montre tout d'abord un maintien du latin, au moins pour certains usages comme les inscriptions funéraires. Le latin utilisé est, de l'avis des spécialistes, globalement correct[82], mais on note aussi des spécificités, comme le remplacement du V ou du P par le B, commun dans les inscriptions africaines[83], ou des traces de dialecte[84]. Certains ont vu également des influences de l'arabe, encore qu'il faille être prudent sur ce point, car voir dans le *judex* une traduction de *qāḍī*[85], faisant alors de cette fonction une création d'époque islamique, me semble contestable. L'usage du latin est par ailleurs confirmé par Idrīsī, à propos des habitants de Gafsa[86], et par Jacques de Vitry, mais à une date plus tardive qui pose problème, à propos de la liturgie[87]. On pourrait ajouter que les lettres pontificales sont écrites en latin[88], mais cela ne me semble pas pouvoir être considéré comme un élément probant d'une compréhension courante du latin. Je n'ai pas connaissance de lettre émanant de la chancellerie pontificale écrite en arabe, et du reste l'existence de traducteurs rendait cela inutile, comme le

suggère la lettre écrite, en latin, à al-Nāṣir. L'onomastique montre également cette importance du latin : à part quelques noms grecs en Tripolitaine[89], tous les noms conservés, que ce soit dans les inscriptions ou les documents et textes européens, sont latins : Pierre, André, Marie, Faustine, etc. Mais, là encore, est-ce vraiment surprenant et révélateur d'un maintien de la langue ? En revanche, on ne rencontre pas les noms nouveaux qui apparaissent à la même époque en Italie, ce qui pourrait être le signe d'un certain isolement[90]. En somme ce latin, dont Cyrille Aillet a montré, pour al-Andalus, qu'il demeure un « emblème du christianisme face à l'islam[91] », n'apparaît pas comme témoignant d'un dynamisme culturel dans cette langue[92]. Serge Lancel y voit plutôt une langue figée et « momifiée », « expression d'un monde clos, d'"isolats" vivant sur une tradition dans une Afrique de plus en plus islamisée[93] ».

39 Les systèmes de datation en usage pour les épitaphes ont fait l'objet d'interprétations divergentes. À En Gila, la plupart des inscriptions sont datées selon l'ère byzantine de l'origine du monde, avec mention de l'indiction, système en usage à la même époque en Italie du Sud, ce qui pourrait confirmer des liens avec les chrétientés d'Italie[94]. Mais une inscription retrouvée à Kairouan en 1961 adopte un système de datation double : celui de l'ère musulmane, qualifiée d'année des infidèles, et celui de l'ère chrétienne de la nativité (397/1007). Cela pourrait donc être l'indice à la fois du maintien de relations avec l'Italie mais aussi d'une influence du milieu musulman[95]. Enfin ces inscriptions ont également fait l'objet de remarques stylistiques, dans la mesure où elles diffèrent de celles que l'on trouve dans l'Europe latine à la même époque[96], certains y voyant parfois une influence mozarabe d'Espagne[97], parfois des emprunts au style coufique[98]. Mais on sait combien ces recherches d'influences artistiques et stylistiques sont souvent délicates et glissantes.

40 Pour ce qui est de la culture chrétienne qui se dégage de ces sources, l'image est contrastée. Il n'y a pas, nous l'avons vu, de trace conservée d'écrits théologiques ou même profanes de chrétiens d'Afrique. Mais en même temps les inscriptions montrent une connaissance, même limitée, des textes bibliques[99]. Cela suggère un certain niveau d'éducation, sans que l'on puisse savoir cependant s'il est général ou réservé à une partie de la communauté chrétienne. Cela est confirmé par l'inventaire de l'église de Mahdia analysé par Henri Bresc, qui montre l'usage du latin comme langue liturgique et un certain niveau de culture[100].

41 Cette vitalité relative est confirmée par les textes et documents latins. Ils nous montrent tout d'abord l'existence de querelles théologiques, sans que l'on ait plus de précisions, qui justifient la demande de l'arbitrage de Rome à l'époque du pape Formose, à la fin du IXe siècle[101]. Il y a certes des lamentations devant le recul de cette Église jadis si glorieuse. Mais en même temps, lorsque, à la fin du Xe siècle, les Carthaginois envoient le prêtre Jacques à Rome pour y être consacré évêque, on précise qu'il est envoyé au monastère de Saint-Boniface pour vérification de son orthodoxie, mais pas qu'il y suit une formation particulière[102]. Il semble bien que ses compétences aient été reconnues suffisantes pour en faire un évêque – ce qui suppose qu'il a reçu sa formation à Carthage. En revanche, à la fin du XIe siècle Servandus, prêtre choisi par le peuple de Bougie et envoyé à Rome pour y être consacré évêque, est renvoyé en Afrique après avoir été formé, autant que le temps le permettait ajoute cependant la lettre de Grégoire VII[103].

42 Le tableau finalement est assez paradoxal : nous avons, pour la fin du Xe et surtout le XIe siècle, des témoignages relativement nombreux de la survivance de communautés chrétiennes dans le Maghreb central et oriental, qui la montrent certes en difficulté, amoindrie et privée de cadres épiscopaux. Mais en même temps on constate un maintien de la latinité, au moins pour certains usages, d'une connaissance et d'un attachement aux dogmes de l'Église catholique, et de liens avec la papauté romaine[104].

43 Le problème est que l'on n'a rien ou presque pour les périodes qui précèdent, et rien après le XIIe siècle, sinon des témoignages qui renvoient selon toute vraisemblance à des chrétiens allogènes. La disparition des traces après le XIIe siècle doit être interprétée comme le signe de l'extinction de cette chrétienté africaine, la politique des Almohades n'ayant fait qu'accélérer un processus déjà bien engagé de déclin. En revanche, la rareté des témoignages pour la période allant du début du VIIIe à la fin du Xe siècle doit être interprétée avec prudence. Elle ne peut en tout cas pas nous amener à conclure sans plus d'examen à une extinction rapide de ces communautés après la conquête, qui cadre mal avec l'image que nous renvoient les sources du Xe-XIe siècle. Il faut sans doute renoncer à tracer la courbe descendante de cette chrétienté. En revanche, on la voit conserver, jusqu'à une date relativement tardive, des caractères propres, qu'il conviendrait d'analyser avec plus de précision, notamment par des comparaisons plus poussées avec les situations andalouse ou sicilienne, mais aussi, en raison des liens maintenus avec Rome, avec les autres chrétientés latines méridionales.

Notes

1. L. de Mas Latrie, *Traités de paix et de commerce et documents divers concernant les relations des chrétiens avec les Arabes de l'Afrique septentrionale au Moyen Âge*, Paris, 1866, Introduction, p. 5.

2. Voir l'introduction de Cyrille Aillet dans ce volume. Les travaux de Simonet et de Mas Latrie sont d'ailleurs strictement contemporains, puisque l'ouvrage du premier, s'il ne fut publié qu'à titre posthume en 1897, avait été présenté à la Real Academia de Historia en 1867. C. Aillet, Les *Mozarabes. Christianisme, islamisation et arabisation en péninsule Ibérique* (IXe-XIIe siècle), Madrid, 2010 (Bibliothèque de la Casa de Velázquez, 45), p. 111. Les deux auteurs partagent également un fort engagement dans l'Église catholique de leur temps, Mas Latrie ayant même été fait comte romain par le pape Pie IX en 1875.

3. D. Valérian, « L'usage des documents d'archives européens dans la construction de l'histoire du Maghreb médiéval », séminaire EHESS 20 février 2004 (Construction des savoirs et des disciplines en Afrique du Nord [XIXe-XXe siècles]). À paraître.

4. Cf. les titres éloquents de ses chapitres : « Gouvernement équitable des Arabes dans les pays subjugués », « Le christianisme n'est pas proscrit par eux », « Chrétiens indigènes restés en Afrique après la conquête ».

5. J. Mesnage, Le christianisme en Afrique. Église mozarabe – esclaves chrétiens, Alger-Paris, 1915, 261 p.

6. Ibid., p. 1.

7. A. Hadouch, Les communautés chrétiennes en Afrique du Nord du VIIIe au XVe siècle, thèse de l'université Paris 10, sous la direction d'A. Vauchez, 2001, p. 16.

8. Voir par exemple l'article d'Allaoua Amara dans ce volume.

9. C'est le cas en particulier de Hady-Roger Idris, à partir des consultations juridiques qu'il juxtapose sans réflexion véritable. H.-R. Idris, « Les tributaires en Occident musulman médiéval d'après le Mi'yār d'al-Wansharisī », Mélanges d'islamologie à la mémoire d'A. Abel, Leyde, 1974, p. 172-196.

10. On trouve cette tendance notamment chez Haddouch, même dans sa première partie, sur la première période.

11. Virginie Prévost repousse cette disparition au milieu du XIIIe siècle pour le Sud de la Tunisie. Mais il ne s'agit alors que de communautés résiduelles. V. Prévost, « Les dernières communautés chrétiennes autochtones d'Afrique du Nord », Revue de l'histoire des religions, 224/4, 2007, p. 475-483.

12. Il existe, conservées dans les bibliothèques maghrébines, quelques copies orientales de textes arabes chrétiens, souvent tardives, et sans caractère confessionnel particulier, s'agissant principalement de textes médicaux. Ph. Roisse, « La circulation du savoir des Arabes chrétiens en Méditerranée médiévale. Approche des sources manuscrites », Collectanea Christiana Orientalia, 1, 2004, p. 190-191.

13. Ibid., p. 226-228 ; P. S. Van Koningsveld, « Christian-arabic manuscripts from the Iberian Peninsula and North Africa : a historical interpretation », Al-Qanṭara, 15/2, 1994, p. 423-451.

14. De même, aucune chronique composée par des chrétiens orientaux n'est parvenue en Occident.

15. M. Talbi, « Le christianisme maghrébin de la conquête musulmane à sa disparition : une tentative d'explication », Conversion and Continuity. Indigenous Christian Communities in Islamic Lands Eighth to Eighteenth Centuries, éd. M. Gervers, R. Jibran Bikhazi, Toronto, 1990, p. 330.

16. G. Levi della Vida, « Un texte mozarabe d'Histoire universelle », Études d'orientalisme à la mémoire de Lévi-Provençal, Paris, 1962, I, p. 175-183.

17. Ph. Roisse, « Redécouverte d'un important manuscrit "arabe chrétien" occidental : le ms. Raqqāda 2003/2 (olim Kairouan 1220/829) », Collectanea Christiana Orientalia, 1, 2004, p. 279-285.

18. Ibid., p. 284-285.

19. Roisse, « La circulation du savoir », art. cité, p. 199 ; M. Penelas, « El Kitāb Hurūšiyūš y el "texto mozárabe de historia universal" de Qayrawān. Contenidos y filiación de dos crónicas árabes cristianas », ¿ Existe una identitad mozárabe ? Historia, lengua y cultura de los cristianos de al-Andalus (siglos IX-XII), dir. C. Aillet, M. Penelas, Ph. Roisse, Madrid, 2008 (Collection de la Casa de Velázquez, 101), p. 135-157.

20. Sur al-Andalus, voir principalement Aillet, op. cit., notamment p. 26 et suiv. Sur l'Orient, A.-M. Eddé, F. Micheau, Ch. Picard, Communautés chrétiennes en pays d'Islam, du début du VIIe siècle au milieu du XIe siècle, Paris, 1997, p. 156-160 ; G. Graf, Geschichte der christlichen arabischen Literatur, Cité du Vatican, 1944-1953, qui ne cite pas de texte produit au Maghreb.

21. C'est également l'avis de P.-A. Février, « Évolution des formes de l'écrit en Afrique du Nord à la fin de l'Antiquité et durant le haut Moyen Âge », Problemi attuali di scienza e di cultura (Atti del convegno internazionale sul tema : Tardo antico e alto medioevo. La forma artistica nel passaggio dall'antichità al medioevo [Roma, 4-7 aprile 1967]), Rome, 1968 (Accademia nazionale dei Lincei, a. 365, quaderno 105), p. 216. La situation est bien sûr différente en Orient, mais aussi en al-Andalus où la permanence de communautés mozarabes dans l'Espagne chrétienne permet la conservation de certains de ces manuscrits. Il en va de même d'ailleurs avec les rares textes latins rédigés en al-Andalus, souvent connus par des copies réalisées dans les royaumes chrétiens du Nord. Cf. Aillet, op. cit., p. 140. Paul-Albert Février (art. cité, p. 213-215 et pl. VI-IX) pense, sur des critères paléographiques, que trois manuscrits latins conservés dans la bibliothèque du mont Sinaï pourraient être des productions africaines, ou de scribes venant d'Afrique (ou encore des copies sur des modèles africains), et de date assez tardive, peut-être du Xe-XIe siècle. Mais cela reste un cas isolé et hypothétique.

22. Voir en particulier les travaux de Jean-Pierre Molénat, par exemple « Los mozárabes, entre al-Andalus y el norte peninsular », Minorías y migraciones en la Historia. X Jornadas de Estudios Históricos organizadas por el Departamento de Historia Medieval, Moderna y Contemporánea, dir. Á. Vaca Lorenzo, Salamanque (Acta Salmanticensia. Estudios Históricos y Geográficos, 132), 2004, p. 11-24.

23. Cf. H. Bresc, A. Nef, « Les Mozarabes de Sicile », Cavalieri alla conquista del Sud. Studi sull'Italia normanna in memoria di Léon-Robert Ménager, dir. E.

Cuozzo, J.-M. Martin, Bari, 1998, p. 134-156 ; A. Nef, « L'histoire des "mozarabes" de Sicile. Bilan provisoire et nouveaux matériaux », ¿ Existe una identitad mozárabe ?, op. cit., en particulier p. 266 et suiv.

24. Ces documents n'éclairent certes ces communautés qu'au moment de la conquête ou dans les années qui suivent. Ils n'en offrent pas moins un tableau essentiel en raison du petit nombre de sources pour les périodes antérieures. De même, les chrétiens arabophones qui apparaissent à cette époque ne sont pas nécessairement uniquement des descendants des populations locales : ils peuvent venir d'autres régions du monde islamique (C'est ce qui se produit par exemple au Maroc avec l'immigration forcée de Mozarabes d'al-Andalus), ou être des musulmans convertis au christianisme sous la domination chrétienne. Mais on ne peut cependant pas nier qu'ils sont le reflet, dans une certaine mesure, de la situation qui prévalait avant les conquêtes chrétiennes. Cf. Nef, « L'histoire des "mozarabes" de Sicile », art. cité, p. 279.

25. . Il n'est pas certain cependant que les exhumations de ces édifices par des archéologues surtout curieux des périodes antiques aient toujours été menées avec toute la rigueur nécessaire, et il n'est pas exclu par conséquent que des traces d'utilisation tardives aient été alors négligées.

26. A. Di Vita, « La diffusione del cristianesimo nell'interno della Tripolitania attraverso i monumenti e sue sopravvivenze nella Tripolitania araba », Quaderni di Archeologia della Libia, 5, 1967, p. 136.

27. N. Duval, « Observations sur l'urbanisme tardif de Sufetula », Cahiers de Tunisie, 45-46, 1964, p. 99, 103. Concernant la petite église des Saints-Gervais-Protais-et-Tryphon, construite près de l'un des fortins de l'époque byzantine, le niveau tardif du choeur paraît daté par un tesson de céramique vernissée du xe-xie siècle. De même, à Mactar, la basilique chrétienne et le cimetière chrétien semblent encore en activité durant les premiers siècles de la domination arabe. G.-Ch. Picard, « Civitas Mactaritina », Karthago, 8, 1957, p. 130 et suiv., cité par G. Gualandi, « La presenza cristiana nell'Ifriqiya. L'aera cimiteriale di En-Ngila (Tripoli) », Felix Ravenna, n. s. 5-6 (105-106), 1973, p. 258.

28. Patrologie latine (par la suite : PL), vol. 89, col. 502.

29. Monumenta Germaniae Historica (par la suite : MGH), Epistolae, III, p. 4.

30. PL, 115, col. 668.

31. La lettre n'est pas conservée, mais citée par Flodoard, Histoire de l'Église de Reims, trad. M. Guizot, Collection des mémoires relatifs à l'histoire de France, 5, 1824, p. 482. L'objet de la lettre concerne les schismes dans la chrétienté, que l'on trouve en Orient et en Afrique depuis longtemps, et qui justifient la convocation d'un concile général.

32. Léon, abbé de Saint-Boniface, Epistola ad Hugonem et Robertum reges, MGH, Scriptores, III, p. 689 ; PL, vol. 139, col. 342.

33. PL, vol. 143, col. 728-731, trad. de la lettre de Léon IX à Thomas, évêque de Carthage dans J. Cuoq, L'Église d'Afrique du Nord du iie au xiie siècle, Paris, 1984, p. 185-186.

34. Éd. E. Caspar, Das Register Gregors VII, MGH, Espistolae selectae, II, fasc. I, p. 36-40, 285-288, trad. de la lettre à al-Nāṣir par Ch. Courtois, « Grégoire VII et l'Afrique du Nord, Remarques sur les communautés chrétiennes d'Afrique au xie siècle », Revue historique, avril-sept. 1945, p. 99-101.

35. Courtois, art. cité, p. 112.

36. Mas Latrie, Traités de paix, op. cit., Introduction, p. 69.

37. Acta Sanctorum, août, III, p. 479-489, commentaire, et p. 489-509, texte latin, cité par G. Da Costa Louillet, « Saints de Sicile et d'Italie du Sud », Byzantium, 28-29, 1959-1960, p. 98.

38. Pierre Diacre, Chronique du mont Cassin, éd. W. Wattenbach, MGH, scriptores, VII, 1846, p. 786-7, trad. dans P. Cénival, « Le prétendu évêché de la Kal'a des Beni Ḥammad », Hesperis, 15, 1932, p. 3-6.

39. « Enfin les chrétiens qui demeurent en Afrique et en Espagne, au milieu des Sarrasins de l'Occident, s'appellent les Mozarabes, ils ont un alphabet latin et utilisent la langue latine dans les Écritures, ils obéissent en toute humilité et dévotion à la sainte Église romaine comme les autres Latins et ne dévient sur aucun point dans les articles de la foi ou dans les sacrements. » Histoire orientale de Jacques de Vitry, trad. M.-G. Grossel, Paris, 2005, p. 230.

40. Les inscriptions vont de 945 à 1021 pour les tombes d'En Gila. R. Paribeni, « Sepoltoro cristiano di En-Gila presso Suani Beni Adem », Africa Italiana, I, 1927, p. 76 et suiv. ; R. Bartoccini, D. Mazzoleni, « Le inscrizioni del cimiterio di En Gila », Rivista di Archeologia christiana, 1977, p. 168. Celles de Kairouan datent de 1007 (A. Mahjoubi, « Nouveau témoignage épigraphique sur la communauté chrétienne de Kairouan au XI[e] siècle », Cahiers de Tunisie, 12, 1964, p. 160), 1018 (ibid., corrigeant la date de 1048 proposée par W. Seston, « Sur les derniers temps du christianisme en Afrique », Mélanges de l'École française de Rome, LIII, fasc. I-IV, 1936, p. 113), 1050-1051 (Seston, art. cité, p. 107-108).

41. Seston, art. cité, p. 124 ; Février, art. cité, p. 209-211.

42. S. Aurigemma, L'« area » cimiteriale cristiana di 'Ain Zára presso Tripoli di Berberia, Rome, 1932, p. 228.

43. Bartoccini, Mazzoleni, art. cité, p. 162 ; Di Vita, art. cité, p. 136.

44. Talbi, art. cité, p. 328.

45. Ibid., p. 344. Il en va de même de la citation d'Ibn Khaldūn à propos du Nafzawa au XIV[e] siècle (ibid.). Voir les critiques de J.-P. Molénat, « Sur le rôle des Almohades dans la fin du christianisme local au Maghreb et en al-Andalus », Al-Qanṭara, 18, 1997, p. 406-408. Cf. également Prévost, art. cité, p. 476-477.

46. Cité supra n. 31. On peut ajouter cependant que, dans la lettre que les chrétiens de Carthage envoient au pape Benoît VII à la fin du X[e] siècle, ils se réfèrent à leurs prédécesseurs qui avaient déjà coutume de s'adresser à Rome : Sicut nostri anteriores ad vestros anteriores confugerunt. Cité supra n. 32.

47. Ibid.

48. Louis de Mas Latrie (Traités, op. cit., Introduction, p. 21) affirme qu'au X[e] siècle près de 40 villes ont leur évêque – mais il s'appuie sur une liste épiscopale, dite du Thronus Alexandrinus, qui est suspecte et ne peut être postérieure au début du VIII[e] siècle. De même, le chiffre d'une dizaine évêques au milieu du XI[e] siècle, avancé par Mesnage, s'appuie sur une source tout aussi peu fiable. Cf. Cénival, art. cité, p. 1.

49. Lettre de Léon IX, citée supra n. 33. L'identification de Gummi à Mahdia peut être considérée comme acquise, malgré des interprétations divergentes

aujourd'hui abandonnées, notamment celle de Louis de Mas Latrie, « Episcopus Gummitanus et la primauté de l'évêque de Carthage », Bibliothèque de l'École des chartes, 44, 1883, p. 77 (qui l'identifie à Hammam Lif).

50. Le siège du patriarcat d'Alexandrie est alors déplacé au Caire, en 1017. M. Martin, « Alexandrie chrétienne à la fin du XIIe siècle d'après Abū l-Makārim », Alexandrie médiévale, I, dir. Ch. Décobert, J.-Y. Empereur, Le Caire, 1998, p. 46.

51. Lettre de Grégoire VII à al-Nāṣir, citée supra n. 34.

52. Cuoq, op. cit., p. 125 (s'appuyant sur al-Bakrī). Voir aussi L. Bargès, Aperçu de l'Église d'Afrique en général et en particulier de l'Église épiscopale de Tlemcen, 1848, p. 7.

53. Courtois, art. cité, p. 110 (s'appuyant sur Idrīsī et la liste épiscopale de Léon le Sage, datée de 883, mais recopiant une liste plus ancienne).

54. Ils s'appuient essentiellement sur la mention de chrétiens dans ces villes par des géographes arabes, ce qui n'est pas en soi la preuve de l'existence de communautés importantes ni de sièges épiscopaux.

55. Al-Malikī signale également, au XIe siècle, la présence de chrétiens à Tripoli. H. R. Idris, « Contribution à l'histoire de l'Ifrikiya. Tableau de la vie intellectuelle et administrative à Kairouan sous les Aġlabites et les Fatimides (4 premiers siècles de l'hégire), d'après le Riyāḍ En Nufūs de Abū Bakr El Mālikī », Revue des études islamiques, 2, 1935, p. 443.

56. Cénival, art. cité, p. 1-10.

57. Voir principalement Talbi, art. cité, passim.

58. Cf. Courtois, art. cité, p. 219-224.

59. Mas Latrie, Traités, op. cit., Introduction historique, p. 11.

60. H. H. Abdulwahab, texte inédit cité par Courtois, art. cité, p. 201.

61. Cité par Courtois, ibid.

62. Dans la liste des prélats présents au synode du Caire en 1086, on ne trouve aucun Maghrébin.

Eddé, Micheau, Picard, op. cit., p. 35.

63. C'est du moins net pour l'Ifrīqiya. Le cas de la Tripolitaine ou de la Cyrénaïque est plus incertain.

64. Au cours de ces années, il y a, semble-t-il, un rapprochement entre d'une part les Hammadides et d'autre part les Normands et la papauté, pour faire face à la menace des Zirides.

65. M. de Epalza, « Note de sociologie religieuse médiévale : la disparition du christianisme au Maghreb et en al-Andalus », Mélanges Mohamed Talbi, Tunis, 1993, p. 74 ; Id., « Falta de obispos y conversión al Islam de los cristianos de al-Andalus », Al-Qanṭara, 15, 1994, p. 385-400.

66. Seston, art. cité, p. 115.

67. Courtois, art. cité, p. 119.

68. Cuoq, op. cit., p. 148, qui pense qu'il peut s'agir du chef de la communauté chrétienne désigné sous le nom de ra'īs dans les textes arabes.

69. H. Bresc, « Arab christians in the Western Mediterranean (IX[th]-XIII[th] Centuries) », Library of Mediterranean History, 1, 1994, p. 26.

70. Paribeni, art. cité, p. 78.

71. Bartoccini, Mazzoleni, art. cité, p. 189.

72. J. Gagé, « Nouveaux aspects de l'Afrique chrétienne », Études d'archéologie romaine. Annales de l'École des hautes études de Gand, 1, 1937, p. 222.

73. Eddé, Micheau, Picard, op. cit., p. 87.

74. On rencontre également cette fonction en al-Andalus au milieu du IX[e] siècle, sans que ses contours soient plus explicites. Cyrille Aillet propose également d'y voir le juge des chrétiens. Aillet, op. cit., version inédite de la thèse, université Paris 8, 2005, p. 135.

75. C'est le cas par exemple pour Fès : Idris aurait fait fortuitement la rencontre d'un moine chrétien qui lui aurait confié qu'un souverain musulman du nom d'Idris relèverait la ville, depuis longtemps ruinée. É. Levi-Provençal, « La fondation de Fès », Annales de l'Institut d'études orientales, 4, 1938, p. 49-50.

76. Cl. Rizzardi, « Recenti rinvenimenti epigrafici nell'area cemeteriale di En-Ngila (Tripoli) », Felix Ravenna, n. s. 5-6 (105-106), 1973, p. 285 ; Ead., « Nuova iscrizione rinvenuta nella necropoli tardo-cristiana di En-Ngila (Tripoli) », Atti del III Congresso nazionale di archeologia cristiana, Trieste, 1974, p. 520.

77. Comme le fait Henri Bresc, « Arab christians », art. cité, p. 27, pour qui le monachisme est la base, l'école et le point de refuge de la hiérarchie ecclésiastique dans les pays musulmans de Méditerranée occidentale. C'est également l'avis de Clementina Rizzardi (« Nuova iscrizione », art. cité, p. 524).

78. La Chronique du mont Cassin évoque bien une communauté chrétienne à la Qal'a des Banū Ḥammād, mais ne fait aucune référence à une quelconque présence monastique. L'intérêt du chroniqueur est lié uniquement à la captivité de deux frères du monastère au Maghreb.

79. Bresc, « Arab christians », art. cité, p. 3-45.

80. On ne trouve pas non plus d'inscription bilingue, comme en al-Andalus. Aillet, op. cit., p. 137.

81. Cf. Talbi, art. cité, p. 323, 337.

82. S. Lancel, « La vie et la survie de la latinité en Afrique du Nord. État des questions », Revue des études latines, 59, 1981, p. 288.

83. Paribeni, art. cité, p. 79.

84. Bresc, « Arab christians », art. cité, p. 15.

85. Bartoccini, Mazzoleni, art. cité, p. 168.

86. Ils s'expriment en langue latine d'Afrique (bi-lisān al-laṭīnī al-ifrīqī). Prevost, art. cité, p. 472-473, pense, avec Tadeusz Lewicki, qu'il s'agit d'une « langue latino-africaine » assez éloignée des parlers contemporains de l'Europe latine. Cf. T. Lewicki, « Une langue romane oubliée de l'Afrique du Nord : observations d'un arabisant », Rocznik Orientalistyczny, 17, 1951-1952, p. 415-480.

87. Bresc, « Arab christians », art. cité, p. 4. Au XI[e] siècle, un poète ifrīqiyen, par amour pour un jeune marchand de vin chrétien, se rendait à l'église, les dimanches et jours de fête, au point qu'il finit par connaître une grande partie de

l'Évangile et des préceptes chrétiens. H.-R. Idris, « Fêtes chrétiennes célébrées en Ifrīqiya à l'époque zīrīde (IVe siècle de l'hégire/Xe siècle après J.-C.) », Revue africaine, 98, 1954, p. 271. Si elle est vraie, cette anecdote tendrait à montrer au contraire que la liturgie se faisait en arabe. Mais il peut aussi y avoir là une simple volonté d'accentuer le caractère scandaleux et transgressif du comportement de ce poète.

88. W. Marçais, « Comment l'Afrique du Nord a été arabisée », Annales de l'Institut d'études orientales, 4, 1938, p. 8.

89. Aurigemma, op. cit., p. 175.

90. Paribeni, art. cité, p. 80.

91. Aillet, op. cit., p. 134.

92. L'hypothèse d'un scriptorium latin au Maghreb, au IXe siècle, a été posée, mais rien ne permet à l'heure actuelle de la vérifier. Roisse, « La circulation du savoir », art. cité, p. 222.

93. Lancel, art. cité, p. 288-289.

94. Di Vita, art. cité, p. 139. La datation selon l'ère alexandrine a été en particulier rejetée pour les inscriptions d'En Gila par Paribeni (art. cité, p. 80), ce qui confirme la faiblesse des liens avec les Églises égyptiennes.

95. Cette mention de l'« année des infidèles » peut aussi être interprétée comme le signe d'un sentiment identitaire face au groupe dominant. Eddé, Micheau, Picard, op. cit., p. 43.

96. Seston, art. cité, p. 120.

97. Février, art. cité, p. 212-213, qui note des ressemblances entre la graphie des épitaphes de Kairouan et les inscription ou les manuscrits mozarabes. Mais il relève que ce style se retrouve sur d'autres inscriptions africaines, et suggère d'« imaginer l'existence de manuscrits africains ou d'inscriptions aujourd'hui disparus ». Il invite surtout à mener une étude de paléographie comparée, qui pourrait éclairer les liens entre les communautés chrétiennes de Méditerranée occidentale.

98. Mahjoubi, art. cité, p. 161-162 ; N. Duval, « Les nouveautés de l'archéologie tunisienne. Une inscription médiévale de Kairouan : histoire d'une interprétation discutée », Revue des études augustiniennes, 37, 1991, p. 147 ; Gualandi, « La presenza cristiana », art. cité, p. 258.

99. Paribeni, art. cité, p. 79 ; Rizzardi, « Recenti rinvenimenti », p. 301. De même, on trouve une citation de Virgile dans les inscriptions de Aïn Zara, mais difficile à dater. Bresc, « Arab christians », art. cité, p. 16.

100. H. Bresc, « Le royaume normand d'Afrique et l'archevêché de Mahdiyya », dir. M. Balard, A. Ducellier, Le partage du monde, échanges et colonisation dans la Méditerranée médiévale, Paris, 1998, p. 354.

101. Cité supra n. 31.

102. Cité supra n. 32.

103. Cité supra n. 34.

104. Peut-être faudrait-il distinguer, au moins sur ce point, la situation de l'Ifrīqiya ou du Maghreb central, et celle de la Tripolitaine et du Maroc.

Auteur

Dominique Valérian

Référence électronique du chapitre

VALÉRIAN, Dominique. *La permanence du christianisme au Maghreb : l'apport problématique des sources latines* In : *Islamisation et arabisation de l'Occident musulman médiéval (VIIe-XIIe siècle)* [en ligne]. Paris : Éditions de la Sorbonne, 2011 (généré le 10 août 2019). Disponible sur Internet : <http://books.openedition.org/psorbonne/2511>. ISBN : 9782859448738. DOI : 10.4000/books.psorbonne.2511.

Référence électronique du livre

VALÉRIAN, Dominique (dir.). *Islamisation et arabisation de l'Occident musulman médiéval (VIIe-XIIe siècle)*. Nouvelle édition [en ligne]. Paris : Éditions de la Sorbonne, 2011 (généré le 10 août 2019). Disponible sur Internet : <http://books.openedition.org/psorbonne/2498>. ISBN : 9782859448738. DOI : 10.4000/books.psorbonne.2498.
Compatible avec Zotero

Islamisation et arabisation de l'Occident musulman médiéval (VIIe-XIIe siècle)

Ce livre est cité par

Lower, Michael. (2014) The Papacy and Christian Mercenaries of Thirteenth-Century North Africa. *Speculum*, 89. DOI: 10.1017/S0038713414000761

(2012) Books Received for Review. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 75. DOI: 10.1017/S0041977X12000523



Éditions de la Sorbonne

Islamisation et arabisation de l'Occident musulman médiéval (VIIe-XIIe siècle) | Dominique Valérian

Islamisation et évolution du peuplement chrétien en al-Andalus (VIIIe-XIIe siècle)

Cyrille Aillet

p. 151-192

Texte intégral

INTRODUCTION

1 Par une série d’articles publiés à partir des années 1980, Mikel de Epalza a taillé dans le vif du débat séculaire sur l’islamisation en revenant sur le rythme et la profondeur des conversions à l’islam en al-Andalus. Son but, d’ailleurs partagé par d’autres chercheurs, était surtout d’écarter durablement la thèse continuiste de Francisco Javier Simonet[1]. Celle-ci reposait sur l’idée de l’incrustation en profondeur d’un christianisme autochtone (dit « mozarabe ») d’origine wisigothique, qui se serait maintenu en territoire musulman jusqu’à la Reconquête des XIIe-XIIIe siècles, comme le lichen sur la roche. Simonet entendait ainsi démontrer que l’entité territoriale qu’il nommait « Espagne » ne s’était jamais totalement islamisée, car l’islam ne s’y était imposé qu’en superficie. Epalza choisit donc de s’attaquer à la question de l’islamisation à partir du prisme chrétien.

Islamisation et déchristianisation

2 Sa première remarque concernait l’amalgame commis par Simonet dans sa définition des « Mozarabes », catégorie dans laquelle il rangeait non seulement les chrétiens d’al-Andalus mais aussi les « Espagnols » convertis à l’islam et tous les chrétiens allogènes qui, au cours du temps, avaient séjourné ou s’étaient installés temporairement en al-Andalus sans bénéficier de la *ḏimma* : voyageurs, soldats, marchands, prisonniers… Epalza qualifia ces derniers de « néo-Mozarabes » pour les distinguer des *ḏimmī*-s autochtones[2].

3 Au cœur de son raisonnement figurait une autre question, celle du rôle des institutions ecclésiastiques comme facteur de cohésion sociale faisant barrage au processus de conversion. Pour lui, la survie du christianisme dépendait de ses institutions : sans évêques, il ne pouvait pas y avoir d’Église, et sans Église, pas de populations chrétiennes[3]. Or, selon lui, le réseau ecclésiastique en al-Andalus avait rapidement fondu comme neige au soleil. Dépourvues d’encadrement, désorientées socialement, les populations chrétiennes auraient donc été aspirées vers l’islam avec facilité. L’auteur pouvait donc conclure à une conversion massive à l’islam peu de temps après la conquête arabe, réduisant la présence du christianisme à un facteur résiduel condamné à un inexorable déclin, dès la fin du VIIIe siècle dans le Levant, dès le IXe siècle à Tolède et ailleurs[4]. Sièges épiscopaux vacants, difficultés pour réunir les trois évêques nécessaires à la consécration d’un nouveau prélat composaient donc l’horizon d’un groupe social menacé d’extinction[5]. Epalza partageait donc avec Simonet l’idée

d'une communauté isolée et fossilisée mais, tandis que pour ce dernier le déclin ne rendait que plus héroïque la résistance de l'*homo hispanicus*, pour Epalza elle était la condition nécessaire de l'instauration d'une société islamique.

Un panorama de la présence chrétienne en al-Andalus

4 Peu de chercheurs sont revenus sur l'évolution des structures ecclésiastiques et du peuplement chrétien en al-Andalus[6]. Pourtant, l'argumentation d'Epalza ne repose ni sur un dépouillement complet des sources, ni sur la prise en compte des éléments qui pourraient nuancer sa théorie. Il érige ainsi au rang de preuve le silence des textes : l'absence de listes épiscopales devient chez lui un signe de l'effondrement de l'Église, comme si elle ne pouvait s'expliquer par la disparition de la documentation. Il néglige aussi tout ce qui peut nourrir une analyse plus précise : mentions textuelles, épigraphie, manuscrits chrétiens, données archéologiques… Privilégiant le procédé de la preuve par le silence, il élimine tout témoignage contradictoire et semble s'abstraire de l'incertitude qui pèse sur des questions aussi mal documentées que le rythme de conversion, l'évolution numérique du christianisme et le maintien de sièges épiscopaux et de structures ecclésiastiques.

5 Or, jusqu'au milieu du XIIe siècle, des noyaux de populations tributaires chrétiennes ont subsisté en al-Andalus, en nombre assez conséquent pour jouer un rôle dans l'expédition d'Alphonse Ier le Batailleur en 1125-1126 et susciter d'importantes mesures d'expulsion de la part des Almoravides[7]. Pendant plus de quatre siècles, al-Andalus a donc comporté une population chrétienne autochtone. Cependant, son histoire présente des zones d'ombre qui peuvent parfois sembler impénétrables, notamment pendant la période charnière des *taifas*. De sorte qu'il est difficile de déterminer quelle proportion de la population cette minorité représentait et comment elle se répartissait sur le territoire. L'examen minutieux de la documentation permet de dresser une sorte de géographie évolutive du christianisme en al-Andalus, tableau qui ne pourra qu'être complété par les avancées progressives de l'archéologie du peuplement et des recherches sur les transitions urbaines. Ce panorama reste tributaire de sources extrêmement focalisées sur quelques pôles urbains, à commencer par Cordoue qui occupe une place hégémonique à la fois dans les écrits latins du IXe siècle et dans la littérature arabe jusqu'à la grande *fitna* du XIe siècle. Quant aux campagnes, elles ne sont que traversées au gré des déplacements de l'armée omeyyade.

6 Trois types de régions se distinguent néanmoins : celles où l'islamisation semble avoir progressé rapidement du fait de la dislocation des anciennes institutions ecclésiastiques ; celles où, malgré l'absence de données suffisantes sur ces mêmes institutions, la présence chrétienne apparaît de manière diffuse jusqu'au XIIe siècle ; enfin des régions qui, mieux éclairées par les textes et l'épigraphie, semblent regrouper les plus solides appuis du christianisme en al-Andalus jusqu'au milieu du XIIe siècle. Plus qu'un « désert épiscopal[8] », on observe des noyaux disjoints, sauf dans l'ensemble plus cohérent formé par la Bétique. Il faut bien sûr tenir compte de la résistance inégale du réseau épiscopal, de l'hétérogénéité des processus de peuplement et d'encadrement social à l'échelle locale, et du caractère discontinu des sources.

DES RÉGIONS FORTEMENT DESTRUCTURÉES

7 L'absence d'indices contraires semble conforter la vision d'une déchristianisation massive, au profit de l'islam, d'une grande partie du territoire andalou, et ce dès le IXe siècle. Il est vrai que la structure de l'ancienne Cartaginense, autrefois contrôlée par Tolède, semble totalement démantelée. La métropole ecclésiastique du Tage ne semble pas garder le moindre contrôle sur ses anciens évêchés suffragants, dont certains pourraient d'ailleurs avoir disparu dès l'époque émirale. C'est ainsi que le centre de la Péninsule, mais aussi la côte du Levant (Šarq al-Andalus) ne paraissent conserver qu'une population chrétienne négligeable à partir du Xe siècle.

À Tolède, une discontinuité du christianisme local ?

8 En tant que capitale politico-religieuse de l'Hispania wisigothique, Tolède conserva sa primauté au sein de l'Église méridionale jusqu'au début du IXe siècle. Centre d'activité intellectuelle encore important à l'échelle du christianisme hispanique au VIIIe siècle[9], elle fut définitivement détrônée par Cordoue sous le règne de ʿAbd al-RaḥmānII (822-852), dont les sources latines et arabes célèbrent unanimement la munificence. Dès lors, la production littéraire en langue latine se concentra dans la capitale omeyyade. L'évolution du christianisme tolédan est de toute manière entourée d'ombre à l'époque où la ville échappe à l'autorité émirale, c'est-à-dire des années850 à la restauration califale de320/932. Lors des intermittences où le pouvoir omeyyade contrôle Tolède, les relations entre les communautés chrétiennes des deux villes sont attestées : deux ans après la reprise de la ville, en839, le

métropolitain Wistrémire vient présider à Cordoue un concile ecclésiastique[10] et Euloge s'y rend en851 avant d'être élu en858 « par tous les évêques de la province et des confins[11] ». L'expression dénote le maintien d'institutions ecclésiastiques encore assez cohérentes, ce qui dément l'interprétation de cet épisode comme un symptôme de l'incapacité de la hiérarchie ecclésiastique à pourvoir le siège[12]. Celui-ci finit d'ailleurs par être occupé, comme le prouve la liste épiscopale du *Codex Emilianense*, qui cite quatre évêques jusqu'en926, date où s'arrête le manuscrit.

9 Le clergé tolédan contribua-t-il à la politique d'alliance avec les monarques léonais, menée dès854 ? Les sources arabes n'en disent mot, mais on constate la présence de Tolédans dans le royaume de León à cette époque. En883, AlphonseIII employa les services du prêtre Dulcidius pour négocier une trêve militaire à Cordoue, et en893 il confia la reconstruction de Zamora à d'autres transfuges[13]. La politique de rapprochement avec le León pourrait donc avoir favorisé le départ d'une partie de la population chrétienne vers le nord, ce qui expliquerait aussi l'absence totale de prélats tolédans dans les missions diplomatiques confiées ultérieurement par le califat aux notables chrétiens de confiance.

10 Ce n'est qu'à l'époque de la *taifa* des Banū Ḏī l-Nūn que ressurgit l'évidence d'une activité intellectuelle proprement chrétienne à Tolède. En 1067, l'archiprêtre Salomon achève la copie et l'enluminure d'un exemplaire du *De perpetua virginitate sanctae Mariae* d'Ildephonse de Tolède, commandé par l'archevêque Pascal[14]. Trois ans plus tard, un autre scribe réalise une copie des épîtres d'Élipand[15]. La question de Mikel de Epalza est donc légitime : s'agit-il vraiment d'une présence qui prolonge le passé, ou bien s'agit-il de la reformation d'une minorité chrétienne grâce à l'apport de « néo-Mozarabes » venus du Nord. ? Les rapports que la *taifa* entretenait nécessairement avec la Castille peuvent effectivement avoir suscité la reformation d'une communauté ou bien redynamisé le groupe encore existant.

11 Par ailleurs, on ne sait ni dénombrer ni localiser d'éventuels lieux de culte chrétiens dans la ville islamique. La copie du manuscrit de 1067 s'est déroulée dans l'» église de la Vierge Sainte-Marie », très certainement l'église-cathédrale que certains identifient à Santa María de Alficén, dont le nom provenait de sa proximité avec l'enceinte entourant l'Alcazaba (*al-. Ḥizām*) et qui servit de siège temporaire à l'archevêché après la reconquête[16]. Des échos du culte marial à Tolède figurent d'ailleurs chez deux auteurs arabes des XIIe-XIIIe siècles[17]. Le *Calendrier de Cordoue* cite encore les fameuses reliques de sainte Léocadie en.961, mais il est impossible

d'en déduire le maintien du sanctuaire édifié par Sisebut en périphérie de la ville[18]. Quant aux six paroisses attribuées aux « Mozarabes » après 1085, il n'est pas certain qu'elles correspondent à des églises encore en usage avant la prise de la ville par Alphonse.VI. Les édifices conservés ne conservent d'ailleurs apparemment aucune fondation wisigothique visible et semblent au contraire avoir été construits ou reconstruits au XIIe siècle. La maigreur de la documentation actuelle ne permet donc en aucun cas d'affirmer qu'il existait bien sept lieux de culte chrétiens à l'époque islamique[19].

12 À une trentaine de kilomètres de Tolède, vers Talavera la Reina, le site de Santa María de Melque conforte l'idée d'un renversement opéré à l'époque émirale[20]. Il semble aujourd'hui bien établi que l'église n'a pas été construite après la conquête arabe, comme le croyaient Manuel Gómez Moreno et Luis Caballero Zoreda pendant un temps, mais au VIIe siècle. La stratigraphie du site permet en tout cas d'affirmer que le complexe resta en usage au cours du IXe siècle mais que le bâtiment perdit ensuite sa fonction religieuse, peut-être au début du Xe siècle, puisqu'on défonça alors le sol de lauses pour creuser des silos et des puits, et qu'une tour aurait même été aménagée au-dessus de la croisée du transept. Le site aurait donc été affecté à des fonctions à la fois défensives et agraires, et ce ne fut qu'avec la reconquête que l'église retrouva sa fonction première.

La destructuration du centre de la Péninsule

13 L'effacement de Tolède en tant que métropole ecclésiastique s'explique par le contexte de rivalité avec Cordoue, mais sans doute aussi par le démembrement de son réseau d'évêchés suffragants. Dès la fin du VIIIe siècle, les terres situées au-delà du Duero (Palencia, Osma) basculèrent dans l'orbite asturienne, tandis que de nombreuses cités sombraient dans l'oubli jusqu'à leur « restauration » par la monarchie leónaise. Les seuls évêchés encore attestés au nord du Tage vers 850 étaient Segontia (Sigüenza) et Complutum, la ville antique à laquelle allait succéder Alcalá de Henares. La cathédrale de Sigüenza conservait naguère un fragment d'une version bilingue latin-arabe des *Épîtres* de Paul aux Galates, qui appartient aujourd'hui à la bibliothèque du Vatican et que l'on date quelquefois de la fin du IXe siècle[21]. Il s'agit peut-être d'un indice de la présence de populations chrétiennes arabisées à Sigüenza ou dans ses environs à cette époque. Plus au sud, Complutum abritait au VIIe siècle un célèbre *martyrium* dédié

aux saints Juste et Pastor, à côté duquel s'était développée une bourgade qui à l'époque islamique était connue sous le nom de qala'at al-nahr[22]. Le *Calendrier de Cordoue* mentionne ces reliques, mais les deux versions, arabe et latine, divergent dans leur localisation : tandis que le texte latin conserve la mémoire de l'ancien site, l'arabe évoque Wādī l- Ḥiğāra (Guadalajara), glissement qui semble refléter le déclassement de la cité antique par le chef-lieu stratégique de la *kūra*[23].

14 Entre Tage et Guadalquivir, le réseau ecclésiastique semble avoir périclité encore plus rapidement. La disparition d'Ercavica illustre ce processus de déprise ecclésiastique. Dans un acte attribué à Alphonse III en l'an 900, une *narratio* retrace comment l'évêque Sébastien, « expulsé par les Barbares » de son diocèse, fut accueilli par Ordoño Ier (850-866) qui lui confia la restauration du siège d'Orense[24]. Les fouilles archéologiques, visiblement très infléchies par la charte, datent l'abandon du site tardo-antique de la seconde moitié du IXe siècle et repèrent des traces de destruction par le feu dans le bâtiment identifié comme le monastère *servitanus*[25]. Il se pourrait d'ailleurs que les « Barbares » mentionnés par la charte soient en fait les « Berbères » de la *kūra* de Šant Barīyya (Santaver), particulièrement remuants dans la région au cours des VIIIe-IXe siècles[26], et pour lesquels un tel centre cultuel et monastique pouvait constituer une cible de choix.

L'islamisation du Šarq al-Andalus

15 La désarticulation de l'ancienne Cartaginense fut également accrue par le détachement de l'ensemble du Levant (Šarq al-Andalus), qui semble glisser très tôt hors de tout contrôle ecclésiastique tolédan. Dès les premiers temps de la conquête, le territoire de Tudmīr paraît émancipé de toute tutelle et les recherches de Sonia Gutiérrez, exposées au sein même de ce volume, donnent l'image d'une région profondément islamisée au Xe siècle. La conquête arabe pourrait avoir accéléré le déclin d'un bon nombre de centres antiques au profit de nouveaux centres urbains où la population semble musulmane dans son écrasante majorité. Mikel de Epalza et Enrique Llobregat vont plus loin en déclarant qu'« il n'y avait pratiquement plus de Mozarabes autochtones dans le Levant de la Péninsule dès la fin du VIIIe siècle[27] ».

16 À Valence, les fouilles menées sur la place de l'Almoina, à proximité de la cathédrale actuelle, éclairent la transition entre cité wisigothique et *madīna* arabe. Le complexe ecclésial –.comprenant aussi le *martyrium* de saint Vincent – est abandonné à l'époque

califale, et l'Almoina s'islamise avec la construction d'un *alcazar*, l'aménagement d'une mosquée à l'emplacement de l'ancienne cathédrale et l'apparition d'une nécropole musulmane[28]. De fait, on ne voit réapparaître quelques indices sur la population chrétienne de Valence qu'en 1094, où plusieurs sources mentionnent la présence d'habitants chrétiens servant d'auxiliaires au Cid, encore au service d'al-Qādir. Ibn ʿIḏārī, citant l'auteur valencien Ibn ʿAlqama (m 509/1116), évoque des *Rūm baladiyyūn* qui auraient gardé les portes de la ville, terme qui a fait couler beaucoup d'encre car certains y voient des *ḏimmī*-s[29], d'autres des mercenaires chrétiens au service des musulmans, donc des « néo-Mozarabes[30] ». Cependant, la *Primera Crónica General* décrit ces soldats chrétiens comme « faisant partie des Mozarabes (*almoçarabes*), qui étaient élevés sur la terre des Maures, [...] parlaient comme eux et connaissaient leurs manières et leurs coutumes[31] ». Un peu plus tard, alors que les notables musulmans de la ville profitent de l'absence du Cid pour faire appel aux Almoravides, ces mêmes « Mozarabes », persuadés de la défaite prochaine du Cid, tentent de rétablir leurs liens de dépendance (*yataṣannaʿ*) à l'égard des musulmans[32]. Le texte arabe les désigne formellement comme des « chrétiens liés par le pacte » (*naṣārà al-muʿāhidīn*), expression qui ne souffre aucune équivoque[33]. Le Cid a donc eu recours, pour compléter ses troupes, à des contingents chrétiens tirés de la population chrétienne locale, de Valence ou des environs.

17 À Dénia, on voit aussi ressurgir l'évocation d'une présence chrétienne autochtone à l'époque des *taifas* dans l'accord signé en décembre 1057 entre ʿAlī b. Muǧāhid (1045-1076), et l'évêque Guislabert de Barcelone[34]. Le premier octroie au prélat son autorité sur l'ensemble des institutions ecclésiastiques de la *taifa*, citant nommément Dénia et les îles Baléares. Cet acte rédigé en arabe aurait ensuite été confirmé lors de la consécration de la cathédrale de Barcelone le 18 novembre 1058, mais il n'existe pas de document original. La première copie de cette transaction provient du notaire barcelonais Petrus de Bagès, le 7 juillet 1230[35], et la seconde, conservée au Vatican, fait partie des actes réunis par la cathédrale de Barcelone pour revendiquer sa juridiction sur les Baléares, car entre 1230 et 1248 elle dut lutter contre les prétentions de Gérone et de Rome. L'enjeu avait de quoi motiver la fabrication de faux, ce qui fut effectivement le cas puisqu'une fausse bulle d'Alexandre III figurait parmi les pièces à conviction présentées par Barcelone[36]. Miquel Barceló remarque l'insistance avec laquelle les Baléares sont mises en avant dans cette donation.

Quant à Dénia et au Levant, encore musulmans en 1230, la Couronne d'Aragon les convoitait néanmoins et n'allait pas tarder à les envahir : la fausse donation pouvait donc préparer leur annexion en revendiquant les droits de Barcelone sur les diocèses antiques de Dénia, Valence et Játiva, qui relevaient autrefois de la juridiction de Tolède. Orihuela (*civitatis Oriole*) faisait d'ailleurs déjà partie des revendications de Barcelone en 1228[37]. On observe aussi que les listes de témoins varient dans les deux versions, celle du Vatican et celle de Barcelone[38]. De plus, cette tractation est pour le moins improbable : elle consisterait pour le prince musulman à se dessaisir d'un pan de sa souveraineté sur son territoire en échange d'une seule contrepartie : que l'on prononce son nom dans les églises de son royaume lors du prêche. Cette requête s'inspire de la*.u.ba* du vendredi, prononcée au nom du calife ou du souverain, mais elle ne correspond à aucune pratique attestée parmi les chrétiens du *dar al-Islam*. Il s'agit donc d'un faux conçu avec une grande rigueur, car les listes de témoins sont plausibles et Dénia entretenait effectivement d'étroites relations avec le comté de Barcelone[39].

Carthagène : la résurgence d'un évêché à l'époque califale ?

18 Malgré l'impression d'une désertification épiscopale générale, une notice relevant la présence d'un évêque à Carthagène au xe siècle a échappé à l'attention générale. Sonia Gutiérrez insiste sur le déclin de la ville, port stratégique à l'époque où les Byzantins dominaient la région, mais victime dans les années.620 d'une brutale reconquête wisigothique. Absente de la liste des cités de Théodemir, Carthagène aurait sombré dans l'oubli aux époques émirale et califale avant de renaître au xiie siècle seulement[40]. Pourtant, en 988, le colophon de la Bible de Séville nous informe que Jean, l'un des commanditaires du manuscrit, a commencé sa carrière épiscopale à Carthagène après avoir vécu à Séville sous la protection de son oncle[41]. Il ne s'agit pas d'un évêque *in partibus* puisqu'il quitte Séville pour Carthagène, ce qui laisse supposer que la ville abritait une communauté chrétienne assez importante pour mériter un tel encadrement[42]. La réactivation de la vie urbaine est d'ailleurs attestée au xe siècle puisqu'un quartier islamique se forme alors au sud de la zone tardo-antique. La restauration d'un évêché pouvait répondre à la reformation d'une communauté chrétienne ou à sa redynamisation. L'Église apparaît donc capable de réagir aux mutations de la société. D'ailleurs, Carthagène ne

dépend plus de Tolède mais de Séville, puisque l'itinéraire de Jean part de cette ville pour y revenir au sommet de sa carrière. La carte ecclésiastique, que l'on considère toujours comme un modèle intangible, a donc été modifiée au profit de l'extension des prérogatives de Séville vers l'Est, réajustement nécessaire dans un contexte de resserrement du christianisme autour de la Bétique.

19 L'examen de la situation du christianisme dans le Centre et l'Est de la péninsule Ibérique semble donner raison à Mikel de Epalza : les données disponibles témoignent d'un démantèlement de l'ancienne géographie ecclésiastique au profit de nouveaux pôles de pouvoir et de peuplement proprement musulmans dès le IXe siècle. La réapparition de quelques notices à l'époque des taifas ne peut s'expliquer par le seul facteur « néomozarabe ». L'hypothèse d'un renfort septentrional injecté dans les structures ecclésiastiques andalouses ne repose sur aucune base documentaire. En revanche, l'imbrication extrême qui caractérisait alors les relations entre principautés musulmanes et pouvoirs chrétiens a d'une part donné une importance nouvelle aux groupes de chrétiens allogènes, d'autre part suscité un faisceau de témoignages qui mettent en lumière la présence de discrets noyaux de populations autochtones chrétiennes. Enfin, le cas de Carthagène permet d'évoquer un aspect généralement négligé en raison du faible nombre de sources : la transformation interne des structures du christianisme méridional en adéquation avec l'évolution politique et économique du territoire.

DES RÉGIONS DE PEUPLEMENT DIFFUS

20 Les zones frontalières de la Marche Supérieure (vallée de l'Èbre et Aragon musulman) et du Ġarb al-Andalus (Beira entre Tage et Douero) bénéficient elles aussi d'un double éclairage textuel. Ces régions de peuplement chrétien diffus, maintenu par endroits jusqu'au XIe ou XIIe siècle, introduisent d'autres nuances dans le constat un peu trop univoque dressé par Mikel de Epalza.

La vallée de l'Èbre et l'Aragon musulman

21 La situation frontalière de la Rioja pourrait avoir favorisé le maintien de certains noyaux de peuplement chrétiens. Durant les deux premiers siècles de présence musulmane dans la Marche Supérieure, la haute vallée de l'Èbre est dominée par un lignage que l'on peut qualifier de transfrontalier. Les Banū Qasī, dont l'existence s'acheva en 924, arboraient une généalogie gothico-islamique sans doute significative des populations qu'ils

dominaient. Issus de la *natio Gothorum* selon la *Chronique d'Alphonse III*, ils descendaient d'un comte wisigoth converti à l'islam selon Ibn Ḥazm. Leur ancrage indigène ne les empêchait pas de revendiquer une conversion précoce, et même des liens de clientèle (*walā'*) avec le calife omeyyade al-Walīd b.'Abd al-Malik[43]. Cette généalogie répondait certainement à la stratégie du clan, dont le pouvoir s'ancrait dans l'Islam tout en dépendant d'une politique d'alliance avec les rois de Pampelune. On peut penser que le pouvoir des Banū Qasī s'exerçait sur des populations formées à la fois de convertis et de chrétiens. L'inscription de dédicace de l'église d'Arnedillo, datée de 869, témoigne de la présence du culte chrétien non loin de Logroño, en plein fief familial. Quant au monastère d'Albelda, qui occupait un territoire de jonction entre le domaine des Banū Qasī et le royaume de Pampelune, son institution par un pacte monastique en 921 semble légèrement antérieure à la conquête de la zone par les rois de Pampelune. Il se pourrait donc que la « fondation » navarraise n'ait fait que formaliser l'existence d'une communauté monastique déjà existante, sur un site qui abritait d'ailleurs déjà une importance place forte[44].

22 À la même époque, entre IXe et première moitié du Xe siècle, l'Aragon musulman possédait encore des noyaux de populations chrétiennes[45]. Huesca et ses alentours sont évoqués au milieu du IXe siècle dans la passion de Nunilo et Alodia[46]. En 1043, une charte de San Juan de la Peña raconte que des familles chrétiennes des environs de Huesca avaient dû se réfugier au monastère pour échapper à la politique fiscale du pouvoir islamique[47]. Parmi les arrivants figurait un abbé, ce qui signifie que cette communauté rurale bénéficiait d'un encadrement ecclésiastique. Toutefois, à Huesca, bien que l'on ait beaucoup sollicité deux actes évoquant l'« ancienneté » de l'église Saint-Pierre[48], aucun élément ne permet d'affirmer le maintien de lieux de culte chrétiens[49]. Il faut attendre la conquête aragonaise (1096) pour entendre parler de « Mozarabes » dans la ville, nom peut-être donné à des chrétiens d'origine locale, mais aussi à de nouveaux arrivants ramenés par Alphonse Ier le Batailleur en 1125-1126[50].

23 Plus au sud, on ignore si Tortosa a conservé un évêque après la conquête arabe. On ne voit réapparaître une mention qu'au XIe siècle avec le fameux Paternus. Il figure parmi les signataires de la pseudo-donation de 'Ali b Mugahid à Barcelone en 1058, mais on le retrouve aussi comme envoyé d'al-Muqtadir de Saragosse, rendant visite à Ferdinand Ier à Saint-Jacques-de-Compostelle en 1064[51]. Le roi l'incite alors à se détourner de son maître et à venir le rejoindre,

ce que Paternus n'accepte que pour devenir le premier évêque de Coimbra (c 1080-1088), à l'instigation de Sisnando Davidiz[52]. On peut donc supposer que Paternus était évêque de Tortosa avant de passer au service d'al-Muqtadir, sans doute lorsque celui-ci s'empara de la *taifa* slave en 452/1060.

24 Saragosse constitue une autre énigme, car après la conquête arabe nous sommes très mal informés sur l'évolution de la composante chrétienne dans cette ville. Au IXe siècle, la communauté locale était encore liée à Cordoue : Euloge y fut accueilli par l'évêque Senior[53], protagoniste du récit de translation des reliques de saint Vincent écrit par Aimoin de Saint-Germain-des-Prés[54]. Après 863, un certain Éleca, évêque de Saragosse, apparaît à quatre reprises dans des chartes asturo-leónaises, réputées fausses[55], mais aussi dans l'inscription consacrant San Salvador de Valdediós en 893[56]. S'agissait-il d'un évêque *in partibus*, résidant dans le royaume asturo-leónais ? C'est possible, à moins que sa présence ne témoigne des liens entre le clergé asturien et Saragosse. On perd ensuite toute trace de présence chrétienne jusqu'à l'époque des *taifas*, où l'on voit al-Muqtadir (1049-1082) entouré de quelques chrétiens arabisés, comme le « double vizir » (*ḏū l-wizāratayn*) Abū 'Āmir b Ġundišalb[57]. Les sources ne permettent pas d'affirmer qu'il s'agissait d'un chrétien autochtone. On peut aussi se demander si l'ensemble des sujets chrétiens d'al-Muqtadir n'avaient pas à cette époque pour unique évêque Paternus de Tortosa, car deux chartes latines le citent comme évêque de Saragosse. Elles sont réputées fausses, mais les dates concordent avec la biographie de cette personnalité[58].

Le Ġarb al-Andalus

25 Dans l'ancienne Lusitanie, les mentions deviennent plus abondantes, même si le cas de Mérida incite à ne pas minimiser les logiques de restructuration. La ville semble avoir conservé une population et des institutions chrétiennes jusqu'aux années.860, date où un certain Ariulfe dirigeait encore cet important centre ecclésiastique. Les institutions chrétiennes locales furent cependant atteintes par l'affrontement entre les Omeyyades et Ibn Marwan al- Ğilliqī. La construction de l'*alcazaba* en 835 marqua la première reprise en main de la ville, qui aurait ensuite été rasée par les forces émirales en 868[59]. Vers 870-880 se situe l'anecdote où le général Hašim b 'Abd al-'Azīz (m 886), déambulant parmi les vestiges de la muraille romaine, découvre une inscription latine qui l'intrigue mais que personne ne sait plus lire[60]. Symbolique de

l'effacement par l'Islam des derniers vestiges de l'indigénité, ce texte évoque aussi la ruine de la cité antique. Les fouilles menées à Mérida ont repéré des traces de l'intervention émirale dans la muraille antique, ouverte en plusieurs endroits, et ont constaté l'abandon au IXe siècle de quartiers comme Morería[61]. La découverte d'une inscription latine du VIIe siècle commémorant une église dédiée à sainte Marie dans l'imposte de la porte d'entrée de l'*alcazaba* peut se rapporter au démantèlement ou à l'abandon des lieux de culte chrétiens. Le grand complexe formé autour du *martyrium* de sainte Eulalie de Mérida semble d'ailleurs avoir été abandonné avant le Xe siècle[62].

26 Plusieurs histoires locales affirment que les populations chrétiennes se seraient déplacées vers Badajoz, le nouveau siège politique d'Ibn Marwān[63]. Il est vrai que la liste ecclésiastique des canons de l'Église en arabe (1049-1050) range Baṭalyuš parmi les évêchés de la province de Mérida[64], mais l'inscription dédiée à l'évêque Daniel, mort en l'an 1000, n'a apparemment existé que dans l'imagination d'un érudit local du XVIIe siècle[65]. Il est vrai que, dans les parages de Badajoz, Ibn Sahl évoque le procès engagé par un monastère rural sous le règne de ʻAbd Allah (888-912)[66]. Le monastère de San Miguel de los Fresnos[67] et l'église de Santa Lucía del Trampal[68] auraient été encore en usage à la même époque, selon les archéologues.

27 À Lisbonne, les fouilles entreprises sur le site de la Sé du XIIe siècle ont permis d'accéder aux fondations wisigothiques. Selon Manuel Luis Real, l'ancienne cathédrale serait restée sur pied jusqu'au XIe siècle, où elle aurait été remplacée par la grande mosquée. Une plaque décorative dont l'iconographie rappelle des pièces omeyyades du Xe siècle proviendrait de cette basilique disparue[69]. En dehors de cet élément très difficile à interpréter, il n'existe néanmoins aucun témoignage sur une quelconque communauté chrétienne à Lisbonne avant l'année 1109, où le Norvégien Sigurd affirme que la moitié des habitants de la ville sont chrétiens[70]. Lors de la conquête de la cité du Tage en 1147, le chroniqueur Osbern précise que les croisés allemands et flamands massacrèrent l'évêque « au mépris de la religion et du droit ». Il ne peut s'agir d'un *qāḍī*, comme l'avait proposé Dufourcq[71] : Lisbonne possède à cette époque une minorité chrétienne assez importante pour disposer d'un évêque. L'essor du port à cette époque a bien pu favoriser la reconstitution d'un cadre épiscopal, mais que des « néo-Mozarabes » aient alimenté ou non cette communauté, les croisés la considérèrent comme assez autochtone pour l'assimiler au reste de la population musulmane.

28 En Alentejo et en Algarve, des données éparses indiquent une certaine importance du peuplement chrétien aux IXe-Xe siècles. Le *Calendrier de Cordoue* signale la fête de Saint-Mancius à Evora[72]. Béja, l'ancienne *Pax Iulia*, conservait encore au milieu du IXe siècle des habitants chrétiens, puisque deux clercs natifs de cette ville sont cités par Euloge[73]. Certains affirment que la basilique de Santo Amaro, bâtie à une date inconnue, a été en usage à l'époque islamique, subissant des remaniements jusqu'au XIe siècle. Leur raisonnement repose cependant uniquement sur l'analyse stylistique des chapiteaux de la nef, datés par certains du IXe siècle (Cláudio Torres), par d'autres des Xe et XIe siècles (Manuel-Luis Real)[74]. Dans l'Algarve, d'autres sanctuaires sont mentionnés, souvent en liaison avec l'activité maritime, comme l'a montré Christophe Picard. Des populations chrétiennes semblent y avoir subsisté au moins jusqu'au XIe siècle[75]. Le cap Saint-Vincent abritait ainsi la célèbre église des Corbeaux, dont aucune trace archéologique n'existe[76]. En revanche, à Vila Nova de Cacela, c'est une inscription funéraire qui nous révèle l'existence d'un évêque nommé Julien[77], décédé en 987. Il s'agissait peut-être de l'évêque d'Ocsonaba, à moins que les institutions chrétiennes ne se soient déplacées vers Faro (*madīnat Šantmariyya*), fondée par le *muwallad* Bakr b Yaḥya à la fin du IXe siècle[78]. Celui-ci comptait encore parmi ses sujets des ʻAğam[79]. Plusieurs auteurs arabes, dont al-ʻUḏrī au XIe siècle, situent sur la « terre de sainte Marie » la fabuleuse église dont les colonnes d'argent étaient si épaisses qu'on ne pouvait les entourer de ses bras[80]. On sait par ailleurs qu'au XIIIe siècle Faro accueillait un pèlerinage où se côtoyaient pêcheurs et marchands, chrétiens et musulmans[81]. Ce lieu semble donc avoir gardé une empreinte chrétienne, bien que la continuité de peuplement soit invérifiable. Le sanctuaire chanté par les *Cantigas* d'Alphonse le Sage n'était-il pas lié, comme Murcie à la même époque, à l'activation du grand commerce entre pays d'Islam et monde latin. ?

29 Plus loin en suivant la côte, d'autres localités conservèrent peut-être des populations chrétiennes jusqu'au Xe siècle au moins. Al-Ḥimyarī signale que les habitants de Huelva vénéraient les reliques d'un « apôtre » dans une grande église (*kanisa kabira*) située en dehors de la ville[82]. À proximité, l'île de Saltes, que le califat transforma en vaste chantier de travail du fer, aurait également comporté une population chrétienne[83]. La vie de saint Dunala, consignée uniquement dans le *Synaxaire* de Constantinople, donne comme lieu de naissance de ce personnage une île située près de Cadix, peut-être Saltes[84].

30 Signalées ponctuellement, au XIe siècle encore, dans la vallée de l'Èbre et l'Aragon, les minorités chrétiennes ont perduré jusqu'au XIIe siècle dans le Garb al-Andalus, espace polarisé par quelques lieux de culte chrétiens. Les campagnes semblent avoir comporté, jusqu'à l'époque califale au moins, des communautés chrétiennes encadrées par quelques monastères ruraux. Malgré l'absence d'informations sur un quelconque « réseau » épiscopal, des noyaux de peuplement chrétien se maintiennent au-delà du seuil de raréfaction fixé par Mikel de Epalza (le IXe siècle). Est-ce à dire que l'islamisation a été moins intense dans la partie occidentale d'al-Andalus. ? Rien n'est moins sûr, car la présence chrétienne paraît se resserrer autour de nouveaux pôles de dynamisme, en complète adéquation avec les logiques économiques et sociales de la région.

LA BÉTIQUE, UN BASTION DE LA MINORITÉ CHRÉTIENNE ?

31 C'est en franchissant le Guadiana que le peuplement chrétien et le maillage épiscopal semblent se resserrer. La Bétique apparaît en effet comme la région de plus forte densité chrétienne, comme si ce bastion du califat et de l'arabité avait aussi favorisé le maintien de la minorité chrétienne jusqu'au XIIe siècle.

Cordoue, nouvelle *urbs regia*

32 Aucune cité n'a joué un rôle aussi éminent dans l'évolution du christianisme andalou aux IXe-Xe siècles que Cordoue. Son pouvoir d'attraction se mesure au quasi-monopole qu'elle exerce comme lieu de production écrite des chrétiens en al-Andalus à cette époque et au nombre élevé de sanctuaires qui se pressent à ses alentours jusqu'à l'époque califale[85]. Dans les années 850, pas moins de quinze lieux de culte sont recensés, dont huit monastères. Le *Calendrier de Cordoue* en compte vingt-cinq.

33 À l'intérieur des murailles, les sources ne signalent qu'un seul lieu de culte chrétien : la basilique de Saint-Cyprien, centre d'études pour les laïcs comme pour les clercs, mais aussi monastère, au moins à l'époque califale[86]. Ce fut à l'usage de ses clercs que Léovigilde écrivit son traité sur l'« habit des clercs » dans la seconde moitié du IXe siècle[87]. Les deux moines Odilard et Usuard de Saint-Germain-des-Prés l'eurent d'ailleurs pour interlocuteur lors de leur visite du sanctuaire en 858[88].

34 Mais l'écrasante majorité de ces sanctuaires se trouvaient en dehors des murailles de la ville antique, dans la sierra de Cordoue et la sierra Morena. À une quarantaine de kilomètres au nord de

Cordoue se trouvait le *coenobium armilatense* dédié à saint Zoïle et édifié sur les bords du Guadalmellato (*flumen armilatense*)[89]. Retrouvée à une dizaine de kilomètres d'Adamuz et de Villafranca de Córdoba sur un site qui comportait des vestiges jamais exploités, une stèle dédiée à l'abbé Daniel (m. 930), se rapportait peut-être à cet établissement[90]. Les chroniques arabes confirment l'existence d'un monastère dans le périmètre d'*Armila* jusqu'au XIe siècle au moins. Il servait de halte aux voyageurs partant de Madinat al-Zahra' vers le nord : 'Abd al-Malik s'y éteignit en 1008 et son frère 'Abd al-Rahman Sanchuelo y fut assassiné un an plus tard[91]. Certains des couvents de la zone nord disparurent peut-être avant l'époque califale – comme Tábanos[92] ou Saint-Martin de Rojana[93] – mais la majorité subsistait en 961. « Non loin de Cordoue », Saint-Sauveur de Peñamelaria reçut la visite des moines de Saint-Germain-des-Prés en 858, et un siècle plus tard on y célébrait le baptême de Jésus et la fête de la Sainte-Croix[94]. Saints-Juste-et-Pastor de Fraga, à une vingtaine de kilomètres de la ville, était exilé dans un désert de « montagnes abruptes » et de « forêts denses[95] ». À dix-huit kilomètres à l'ouest de Cordoue, en direction du Guadiato et de la sierra de Hornachuelos, le Calendrier confirme le maintien de Saint-Felix de Froniano[96] et cite aussi le monastère blanc de Ielinas et l'église Saint-Paul, où l'on se réunissait pour célébrer les martyrs Cyriaque et Paule[97]. Ibn Ğulğul rapporte comment le médecin Yaḥya b. Isḥāq réussit à guérir al-Nāṣir d'une otite aiguë en allant consulter les moines d'un monastère qu'il situe dans le haut Guadiato[98]. Des découvertes archéologiques ponctuelles et malheureusement décontextualisées confirment l'implantation chrétienne dans ces montagnes. Du village d'Espiel, à une quarantaine de kilomètres au nord-ouest de Cordoue, vers Mérida et Badajoz, provient la cloche de bronze offerte en 955 à l'église locale de Saint-Sébastien par un abbé nommé Samson[99]. Des inscriptions funéraires ont été découvertes dans le secteur de Villaviciosa et de la sierra de los Santos, au nom évocateur[100].

35 La couronne monastique des contreforts et des cimes septentrionaux laissait ensuite la place aux sanctuaires des faubourgs. Le hameau de Tertios abritait par exemple le monastère de Saint-Genès-d'Arles, où furent enterrés trois martyrs au IXe siècle[101], puis le jeune Pélage en 926[102]. À Fragellas, sur les contreforts de la sierra mais à faible distance de la ville, Sainte-Eulalie de Barcelone abritait les reliques de sainte Colomba, dont le culte à l'époque califale témoignait du prestige local des martyrs du IXe siècle[103]. Les édifices du culte chrétien se densifiaient dans la

Sahla, riche plaine agricole connue pour la culture de la vigne et où, selon al-Ḥimyari, on observait « des couvents chrétiens solidement construits[104] », comme celui de Sainte-Eulalie de Mérida[105]. Une série d'épitaphes retrouvées vers le « sud de la ville » pourraient provenir de la nécropole de ce monastère féminin. Toutes appartiennent à des moniales défuntes à l'époque califale : Ikilio (m 936), sans doute une abbesse, Juste (m 948) et Rufine (m 977)[106].

36 Continuant vers Cordoue, le voyageur trouvait sur sa route, dans le faubourg des parcheminiers (*raba. al-raqqaqin*)[107], l'église de Saint-Acisclе, haut lieu de la vie intellectuelle du christianisme cordouan. Acisclе était l'un des protecteurs de la ville et l'église martyriale est l'objet d'une série de récits placés au moment de la conquête arabe de la ville. Assiégé par Mugi. al-Rumi, le gouverneur chrétien s'y serait retranché avec ses hommes. La longue résistance de la garnison lui aurait valu d'être décapitée dans son intégralité, raison pour laquelle on l'appelait aussi en arabe l'» église des captifs[108] ». Il s'agissait très certainement d'un véritable complexe ecclésiastique, comportant vers 850 une école renommée pour la qualité de ses enseignants (*paedagogis*) qui instruisaient l'aristocratie chrétienne en latin aussi bien qu'en arabe[109]. Le sanctuaire accueillit le concile de 862, peut-être parce qu'il remplissait désormais la fonction de siège épiscopal[110]. Au sud du Guadalquivir, s'étendait la Campiña, vaste région agraire elle aussi ponctuée de lieux de culte chrétiens cités par le *Calendrier de Cordoue :* l'église de l'*orto mirabili*, transcription latine de la Munyat ʿAğab[111], ou encore l'église de Tarsil[112].

37 Si les faubourgs septentrionaux et occidentaux abritaient la plus dense implantation ecclésiastique, tel n'était pas le cas de la partie orientale, al-Šarqiyya. La basilique des Trois-Saints (Faustus, Januarius et Martial) en constituait le principal repère[113]. Le *Calendrier* nous le situe dans le « quartier de la tour » (*vico Turris*), autrement dit le *rabaḍ al-burğ*[114]. Les archéologues le placent généralement sur le site de l'actuelle église San Pedro, édifiée après la reconquête par Ferdinand III. Au XVI[e] siècle, on y « découvrit » une crypte où reposait une inscription dédiée aux trois saints, associés à saints Zoïle et Acisclе, les patrons de Cordoue. Disparue, cette inscription est sujette à caution, tout comme une prétendue épitaphe datée de « 1031 ou 1041 », elle aussi perdue. Il est vrai qu'une nécropole tardo-antique aurait été exhumée à proximité de l'église, ce qui témoignerait d'une pratique d'enterrement *ad sanctos*, courante à l'époque wisigothique[115].

38 Un dernier sanctuaire, d'importance majeure, était celui de Saint-Zoïle, abrité par le *vicus tiraceorum*, ou *vicus Atirez*, c'est-à-dire le « quartier des tisserands (*al-. ṭarrāzīn*) » ou « quartier du.*ṭirāz*[116] ». Centre d'enseignement religieux (*collegium clericorum*) aussi important que Saint-Aciscle, Saint-Zoïle avait accueilli Euloge de Cordoue, qui y suivit ses études et y dispensa des cours. Il y fut d'ailleurs enterré avec quatre autres martyrs. Le *Calendrier de Cordoue* ne les évoque pas, mais mentionne en revanche la tombe de son mentor Speraindeo, ancien *magister* de Saint-Zoïle, et de ses disciples Jean et Adulphus. En 862, ce fut à l'abbé Samson que l'on confia la direction de ce grand foyer de la vie intellectuelle chrétienne à Cordoue[117]. Faute de pouvoir situer précisément le quartier des tisserands, on a d'abord placé le sanctuaire à l'emplacement de l'église de San Andrés, bâtie après la reconquête au nord de San Pedro[118], puis à Cercadilla, à l'ouest de la ville[119]. Le principal support de ces hypothèses repose sur la visite qu'effectua al-. Ḥakam.II au *dār al-. ṭirāz* en 361/972[120]. Parti de Madīnāt al-Zahrā' à cheval, il arriva sans doute par l'ouest et passa par le cimetière d'Umm Salama, proche de la « porte des juifs » *(Bāb al-yahūd)* qui ouvrait la ville sur le nord, au niveau de l'actuelle Plaza de Colón.

Les données archéologiques sur le christianisme cordouan

39 Les progrès majeurs apportés à la connaissance de Cordoue et de sa minorité chrétienne proviennent de l'archéologie. Depuis plus de dix ans, la réactivation des fouilles a donné des résultats appréciables, même si l'identification des sanctuaires chrétiens mentionnés par les sources reste embryonnaire. Le site de Cercadilla, à 700.mètres au nord-ouest des murailles, constitue l'une des découvertes les plus intéressantes pour la connaissance de ces siècles charnières[121]. On y a découvert en 1991 un vaste complexe palatial et administratif de l'époque de la Tétrarchie, plus précisément daté du règne de Maximien (293-305). Autour d'un majestueux cryptoportique en forme de demi-cercle étaient distribués les édifices affectés au service de l'empereur. Le cryptoportique aboutissait à deux salles de plan basilical, se terminant par une sorte d'abside trilobée (*aula trichora*).

40 À partir du VIe siècle, les marques du christianisme s'imposèrent et la basilique septentrionale, que l'on divisa en trois nefs, fut affectée au culte. Il est probable que Cercadilla fut alors le siège, pour un temps, de l'évêché de Cordoue : outre l'inscription d'un évêque

jusque-là inconnu, l'anneau épiscopal d'un certain Samson en témoigne. Des tombes furent creusées dans le chœur et une véritable nécropole se développa au pied de l'édifice, sans doute auprès de reliques importantes. Cette nécropole, qui comptait au moins deux cents tombes, perdura à l'époque islamique. Sa chronologie s'étendrait entre les VIe et XIe siècles, avec une intensification de l'usage entre le VIIIe et le Xe siècle[122]. Plusieurs inscriptions sont datées : un prêtre nommé Iquiecipus y fut enterré en 877, un certain Salvatus y fut enseveli en 982[123] et l'épitaphe de Christophora, *famula Dei*, date de 983. Une grande continuité dans les rites funéraires peut être observée : creusées à même le sol, les fosses étaient délimitées par des lauses de pierre posées verticalement. À même le sol, quelquefois sur un support de briques, le défunt était disposé sur le dos, les mains croisées sur le thorax ou l'abdomen, la tête orientée vers le chœur de la basilique, à l'est. En usage jusqu'au début du XIe siècle, cette nécropole rétrécit cependant considérablement à partir de l'époque califale au profit d'un quartier d'habitations dont les premières constructions dateraient du règne des émirs. L'espace du cimetière s'amenuisant, on fut quelquefois obligé de détruire des tombes pour en créer de nouvelles. Bien que les IXe-Xe siècles témoignent d'une continuité du peuplement chrétien dans ce quartier, le site illustre aussi un processus d'islamisation. La zone construite progresse au détriment du cimetière communautaire. La population du quartier augmente rapidement, et les chrétiens y deviennent probablement de plus en plus minoritaires au Xe siècle. Des mosquées côtoient maintenant l'aire ecclésiastique antique, préservée au prix de quelques aménagements. Le XIe siècle apparaît comme une période de rupture, puisque la nécropole chrétienne cesse d'être utilisée. La crise ne touche cependant pas que la minorité chrétienne, puisque le quartier d'habitations aurait connu le déclin à la même époque.

41 Il se pourrait bien enfin que Cercadilla corresponde à Saint-Acisle : ce serait alors la seule église « mozarabe » documentée par l'archéologie à Cordoue. Les arguments de Rafael Hidalgo et de son équipe sont en effet assez convaincants, bien qu'aucune preuve définitive n'ait été apportée[124]. Comme nous l'avons signalé plus haut, Saint-Acisle se trouvait à l'ouest de la ville et l'itinéraire emprunté par les troupes de Mugi. al-Rumi jusqu'à l'église en 711 ne dément pas cette situation géographique. Sans compter que ce vaste complexe pouvait effectivement se prêter au repli défensif du gouverneur wisigoth.

42 Cercadilla confirme l'implantation des sanctuaires chrétiens autour des murailles, et la présence de nécropoles associées aux basiliques

martyriales. Certaines d'entre elles furent en usage sur une longue période, entre le Bas-Empire et le califat, mais des déplacements se sont produits, actuellement mis en lumière par les progrès de l'archéologie cordouane. Le corpus des épitaphes datées documente essentiellement le xe siècle, tandis que le ixe est très peu représenté et le viiie siècle absent. Les modèles d'écriture et de décoration étant sensiblement les mêmes entre l'époque wisigothique et l'époque émirale, il est de toute façon très difficile d'associer une stèle non datée à une époque précise. Le xie siècle est lui aussi un véritable trou noir, ce qui conforte l'idée d'un affaissement du christianisme cordouan après la chute du califat. L'existence de deux épitaphes datées du xiie siècle montre toutefois qu'il ne s'effaça pas totalement avant l'arrivée des Almohades. Quant aux zones de cimetières, certaines sont connues des archéologues. La partie occidentale comportait plusieurs nécropoles. La zone du Cortijo de Chinales, au sud de Cercadilla et sur la route d'Almodóvar del Río, fut en usage entre l'époque romaine et l'ère islamique : au moins sept stèles en proviennent, échelonnées entre les ixe et xie siècles. D'après le matériel retrouvé au cours de prospections anciennes, il semble qu'une basilique ait été associée à cette nécropole[125]. Plus au sud, non loin du fleuve, s'étend le site de Los llanos de Vista Alegre et de l'ancien Cementerio de Nuestra Señora de la Salud, où le matériel funéraire, très majoritairement tardo-antique, a aussi révélé l'existence de tombes postwisigothiques[126]. En accord avec la répartition des lieux de culte, l'autre zone funéraire encore active après la conquête arabe était le secteur septentrional. Avant 711, des nécropoles existaient au sortir de la grande porte par laquelle passait le *cardo maximus*, entrée qui devint avec l'Islam la *bab al-yahud*[127]. Enfin, à plus d'un kilomètre au sud-est de la ville, sur la rive droite du Guadalquivir mais au-delà du lacet formé par le fleuve, le Campo de la Verdad fut sans doute aussi un lieu funéraire pour les chrétiens. Les trois stèles qui ont y été exhumées datent du xiie siècle, ce qui suggère la possibilité de la création d'une nouvelle nécropole chrétienne à cette période[128].

43 Avec ses vingt-cinq lieux de culte, le christianisme cordouan d'époque califale n'avait rien de moribond et disposait encore à Cordoue de structures d'encadrement solides. La présence des lieux de culte se concentrait toujours dans les hauteurs des monts de Cordoue et de la sierra Morena, et dans la périphérie nord et ouest de la ville. La crise qui accompagna l'éclatement d'al-Andalus au début du xie siècle frappa durement la capitale, et la minorité chrétienne pourrait bien en avoir fait elle aussi les frais.

L'intervention des contingents castillans et catalans au cours de la guerre civile aurait pu favoriser un amalgame entre chrétiens du dehors et *ḏimmī*-s locaux, mais il est vrai qu'il n'existe aucun témoignage textuel sur les conséquences que purent avoir les troubles cordouans et le pillage de la ville par les Berbères en 1013 sur le christianisme autochtone. Toujours est-il que Cordoue cessa dès lors d'être un centre actif du christianisme méridional.

Les évêchés de Bétique

44 Dans le reste de la Bétique, le christianisme semble encore bien structuré jusqu'à l'époque califale, et certains évêchés sont attestés au XIIe siècle. Dans les strictes limites de l'ancienne province, sur les dix sièges suffragants de Séville à la fin du VIIe siècle, neuf paraissent encore dotés d'évêques au IXe siècle. À l'époque califale, cinq évêques sont documentés à Séville, Cordoue, Elvira, Écija[129] et Asidonia[130], tandis que Niebla et Malaga possèdent des titulaires au XIIe siècle, ce qui indique soit une continuité, soit la résurgence d'un groupe de population chrétienne assez considérable pour être encadré par un prélat. Au moment de l'arrivée des Almohades, cinq évêques sont encore cités par les sources : Séville, Elvira, Asidonia, Niebla et Malaga[131].

45 Sur la rive gauche du Guadalquivir, Séville abrita une minorité chrétienne jusqu'au XIIe siècle. Cependant, deux lieux de culte seulement échappent au silence des sources. L'église de Rubina, qui abritait probablement les reliques de sainte Rufine, la patronne de la ville, est l'un des symboles des temps de la conquête, car elle aurait servi de résidence à l'émir 'Abd al-'Azīz (714-716)[132]. Le second sanctuaire n'existe que sur le papier puisqu'il est attesté grâce au colophon de la Bible de Séville, offerte en 988 à l'église-cathédrale Sainte-Marie[133]. Séville semble en tout cas avoir gardé son rôle de métropole ecclésiastique jusqu'à l'époque califale au moins. Le clergé sévillan était étroitement associé à la vie de la communauté chrétienne de Cordoue, comme le prouvent la correspondance d'Alvare avec Jean de Séville et l'intervention constante du métropolitain lors des conciles qui se tenaient dans la capitale omeyyade. Le métropolitain de Séville joua d'ailleurs probablement un rôle privilégié dans la représentation des sujets chrétiens au sein du système politique omeyyade. Sous le califat, il fut en effet chargé à quatre reprises de missions diplomatiques en León. En 937 et en 940, deux actes de la cathédrale d'Astorga citent l'évêque Julien parmi les témoins. La liste laisse apparaître les membres de son escorte, dont les noms arabisés se détachent du

reste des signataires[134]. En 941, on signale le voyage du métropolitain ʻAbbas Ibn al-Mun.ir en León[135]. Il s'agit très certainement du même personnage, désigné tantôt par son nom latin, tantôt par son nom arabe. Trente ans plus tard, c'est un certain ʻUbayd Allāh Ibn Qāsim qui officie comme ambassadeur et traducteur[136]. La disparition du califat efface cependant les traces du christianisme sévillan[137] : des *ḏimmi*-s chrétiens à la cour ʻabbādide, on ne sait pas grand-chose d'autre que les noms de deux poètes chrétiens de langue arabe[138]. Ce n'est qu'au tout début du XIIe siècle, sous la domination almoravide, que le traité de *ḥisba* d'Ibn ʻAbdun nous renseigne sur les habitants chrétiens de la ville. L'essor politico-commercial de Séville sous les Almoravides attirait alors des populations chrétiennes extérieures qui vinrent se greffer sur la communauté locale[139]. C'est l'image d'une minorité active que nous renvoie ce traité, et il semble en effet que Séville ait gardé jusqu'au XIIe siècle une composante chrétienne, enrichie par de nouveaux éléments attirés par le dynamisme urbain. Le discours moraliste qu'Ibn ʻAbdun rédige à l'usage du *muḥtasib* n'en reflète pas moins des tensions entre l'élite musulmane et cette minorité. Bien que l'évolution de la situation locale soit mal connue, une fatwa d'Abu l-Walid b Rušd évoque une première mesure d'expulsion des chrétiens de Séville vers Meknès, à la suite de l'expédition d'Alphonse le Batailleur (1125-1126)[140]. Une décennie plus tard, Affonso Enriques revint d'une campagne dans la région avec, parmi les captifs, un groupe de « Mozarabes » locaux[141]. Enfin, le dernier métropolitain connu, Clément, prit le chemin de l'exil vers Tolède en 1147, à l'arrivée des Almohades[142].

46 Elvira forme un autre pôle ecclésiastique important. Ibn Ḥayyān présente la *kūra* comme l'un des bastions « indigènes » d'al-Andalus, majoritairement peuplé de non-Arabes, *muwallad*-s et chrétiens. Au noyau « arabe » de Ġarnaṭa, s'oppose cet environnement qu'il présente comme hostile à l'Islam[143]. Grâce à l'*Emilianense*, on possède une liste continue des évêques d'Elvira jusqu'en 926. L'ère du califat confirme le prestige des évêques de la cité, chargés de missions diplomatiques importantes. En 329/941, l'évêque ʻAbd al-Malik b Ḥasān fut envoyé en León, puis ce fut au tour du célèbre Recemundo, *alias* Rabī ʻ b Zayd, d'officier à la cour d'Otton. Ier vers 955, mandaté par le califat de Cordoue[144]. L'ère des *taifas* s'avère silencieuse, tandis que les Almoravides provoquent la dissolution de la communauté chrétienne locale. C'est tout du moins ce que l'on peut déduire du récit de la destruction de l'église principale d'Elvira, qui aurait été située près de la grande porte de la ville, en 492/1099. La décision aurait été prise par l'émir Yūsuf b

Tašfīn lui-même, après émission d'une fatwa légitimant cet acte de rupture avec le statut de la. *ḏimma*[145] :

> Hors de la ville, à deux portées de flèche en direction de la porte d'Elvira, face au chemin de Qūlǧar[146], ils avaient une célèbre église. Sa construction avait été entreprise par un de leurs chefs, de même religion. Cette personne avait été chargée par un de leurs princes de diriger une armée de cavaliers Rūm-s. Cette église devint unique par sa construction et son décor. L'émir Yūsuf b Tašfīn ordonna sa destruction, appuyé par le désir des *fuqahā'* et par la direction de leur fatwa.
> Selon Ibn al- Ṣayrafi, les gens de la ville sortirent pour la détruire le lundi, dernier jour de ǧumāda. II de l'année 492 (23.mai 1099). Elle fut complètement démolie et chacun repartit avec ce qu'il trouva dans les vestiges et avec les objets du culte. Son emplacement est encore connu de nos jours et son enceinte, encore en place, témoigne de la solidité et de la bonne assise de l'édifice. À un endroit du site se trouve le fameux cimetière de Sahl b. Mālik.

47 Il est difficile avec si peu d'indices d'identifier le constructeur et donc l'époque de fondation de ce sanctuaire. Le récit n'en reflète pas moins le durcissement idéologique des Almoravides vis-à-vis de la *ḏimma* et l'appui qu'ils reçurent de la part des juristes malikites. Il est bien possible que l'évêché ait disparu du même coup, même si la région de Grenade conserva des populations chrétiennes en nombre significatif jusqu'à l'expédition d'Alphonse le Batailleur[147] en 1125-1126. Le Musée archéologique de Grenade conserve d'ailleurs l'épitaphe d'une nonne (*famula Dei*) nommée Marie, enterrée en 1120 sur la colline de l'Alhambra[148]. Cependant, malgré son importance historique, le site d'Elvira demeure très mal connu[149]. La plupart des spécialistes placent la cité romaine d'Iliberri sur la colline de l'Albaicín, face à l'Alhambra. Avant même la conquête arabe cependant, un nouveau centre urbain peut-être fortifié fut aménagé dans l'hémicycle naturel des flancs sud de la sierra de Elvira, à l'emplacement d'Atarfe, à moins de huit kilomètres au nord-ouest de Grenade. La *madīnat* Ilbīra des sources arabes correspondrait donc au site archéologique d'Atarfe-Pinos Puente. Le doublet Ilbīra Ġarnaṭa s'expliquerait par l'installation des contingents arabes sur l'ancien site d'Iliberri et par les nouveaux aménagements qui en découlèrent. C'est en tout cas sur le site d'Atarfe que l'on a retrouvé deux épitaphes chrétiennes d'époque islamique, celle de l'abbé Recosindus (xᵉ siècle)[150] et celle de Cyprien[151], mort en 1002. La zone archéologique de 246.hectares ouverte aux fouilles en 2003 permettra sans doute d'améliorer nos connaissances sur *madīnat*

Ilbīra. On peut ainsi espérer repérer les lieux de culte chrétiens d'époque islamique et comprendre l'évolution de la ville. Les nécropoles du Cerro de los Cigarrones et du Pago de Marrugán – 1.200.tombes recensées – peuvent aussi constituer un atout précieux dans l'étude de l'islamisation du peuplement.

48 Au-delà des limites de l'ancienne province de Bétique, vers l'est, se trouvaient des évêchés théoriquement dépendants de Tolède. Les listes épiscopales recopiées inlassablement par les clercs les faisaient d'ailleurs figurer à la même place, sans changement apparent. Les faits démontrent cependant qu'Acci (Guadix), Beatia (Baeza), Basti (Baza) et Urci gravitaient à partir du IXe siècle dans la sphère d'influence de Cordoue. Leurs évêques se rendirent aux conciles réunis à Cordoue en 839 et 862, ce dernier à l'initiative de l'émir et de ses alliés, et en l'absence du métropolitain de Tolède. L'évolution d'Urci après cette date surgit dans une source singulière, un récit de translation qui éclaire indirectement le déplacement du siège épiscopal vers Péchina. Il s'agit de l'histoire des reliques de saint Indalèce, composée par le moine clunisien Hebrethmus pour l'abbé de San Juan de la Peña en 1084, et qui se déroule sous le règne de Sanche Ramírez d'Aragon (1063-1094)[152]. L'auteur se montre au fait des luttes internes qui déchiraient alors al-Andalus, divisé en royaumes de *taifas*. La narration débute à San Juan de la Peña, dont l'abbé désespère de faire l'acquisition d'une relique prestigieuse quand un de ses parents arriva, « venu d'Hispania » où il exerçait comme mercenaire à la tête d'un contingent chrétien combattant pour le roi de Séville. L'homme de guerre promet les reliques du célèbre saint enterré à Urci, Indalèce, l'un des *Siete Varones* à l'origine de l'évangélisation de la Péninsule. Accompagné de deux moines, il repart alors vers sa lointaine *patria*[153] :

> Arrivés dans la région des Ismaélites, ils se rendirent à la ville de Murcie. La paix régnait alors entre les rois païens. Mais c'est alors, peut-être à l'initiative de Dieu, que naquit une grande discorde entre le roi d'Hispalis –.que les Ismaéliens appellent maintenant, par une déformation du mot, Sibilia[154] – et le roi d'Almería. Cette discorde portait sur une ville nommée Beatia[155], que le roi d'Almería avait soustraite frauduleusement au roi de Séville. Ce dernier, soulevé par une très grande colère, fit réunir les troupes de tout son royaume et envoya des émissaires (*legatis*) au prince García, déjà évoqué[156], pour lui demander de prendre lui-même la tête de son armée tout entière et de se diriger vers la ville d'Almería afin de l'assiéger. Cela fut exécuté : ce prince, accompagné par son armée, se mit en route comme on le lui avait demandé, et les moines

> sortirent avec lui de la ville de Murcie le jour de la vigile de Saint-Michel, c’est-à-dire le quatrième jour des calendes d’octobre. Au bout de dix jours, ils retrouvèrent le roi de Séville, qui demeurait dans la *Civitas bacitana*[157]. Ils restèrent quatre jours avec lui, assiégeant et dévastant partout les châteaux (*castella*) du roi d’Almería. Puis le roi de Séville et toute son armée levèrent le camp (*castra*) et, au bout de quatre jours supplémentaires, ils arrivèrent à la ville nommée *Urci*, autrefois célèbre pour l’importance de sa population, et qui fut convertie à la foi et à la connaissance de Notre Seigneur Jésus-Christ par la prédication du saint homme et évêque Indalèce. Ayant accompli avec honneur sa charge de prélat, lorsque le moment de s’endormir auprès du Christ arriva pour lui, Indalèce fut enterré par le peuple chrétien dans une église qu’il avait lui-même édifiée. Après son départ, la foi et la religion s’accrurent, et le peuple des croyants du Christ augmenta dans toute l’Hispania, jusqu’à ce que les rois des chrétiens obtinssent le gouvernail de l’ensemble du royaume d’Hispania au cours de nombreuses années successives. Ensuite, assaillie par les péchés du peuple, cette terre fut placée –.par un juste jugement de Dieu – entre les mains des Ismaélites, qui d’Arabie et d’Afrique débarquèrent en Hispania. Ravageant de très nombreuses villes, détruisant les églises, décimant misérablement le peuple de Dieu par le glaive et par le meurtre, ils s’emparèrent du pouvoir (*imperium*) dans l’ensemble du royaume. Après cela, ils réédifièrent –.quand cela leur plaisait – certaines de ces villes, mais à d’autres emplacements. Ce fut le cas pour Urci, détruite de la même façon, mais qu’ils restaurèrent six milles plus loin, dans un site exceptionnel (*aptissimo*), proche de la mer et choisi en raison de ses qualités défensives (*firmitatem loci*) et de son aptitude à devenir un port maritime. De plus, ils changèrent son nom et l’appelèrent Almería. La cité antique, réduite à un petit village (*parvamvillulam*), était habitée par quelques chrétiens, en raison du culte qui était toujours voué au saint évêque Indalèce. Mais son nom, corrompu par les barbares, devint *Pasquena*.

49 Le moine clunisien assimile Urci à Péchina (Baǧǧāna) alors que cette dernière est réputée avoir été fondée vers 271/884 sur les rives du río Andarax, non loin de la mer. Grâce au commerce et à la course, Péchina devint rapidement une cité maritime florissante, dont le rayonnement se poursuivit jusqu’à ce que ‘Abd al-Raḥman. III déplace la vie urbaine vers le nouveau site d’Almería en 344/955[158], déplacement d’ailleurs mentionné par la *translatio*. Le texte établit une équivalence entre Urci et *madīna* Baǧǧāna, ce qui pourrait témoigner d’un transfert de l’évêché. Dans la transcription que le géographe Abū ‘Ubayd al-Bakrī effectue de la « division de Constantin », l’ancien diocèse d’Urci apparaît effectivement sous le

nom de Baǧǧāna[159]. Al-. Ḥimyārī, rapportant une légende locale, se réfère lui aussi aux chrétiens (*aʿāǧim*) de Péchina[160]. On connaît d'ailleurs l'un des évêques de Péchina, un certain Yaʿqūb b Mahrān, grâce au *Muqtabis* d'Ibn. Ḥayyān qui nous apprend qu'en 329/940 al-Nāṣir l'envoya en León pour négocier la libération de Muḥammad b Hāšim al-Tuǧībī, capturé par Ramiro. II à la bataille d'Alhándega. L'importance de la mission témoigne du statut de l'évêque et de ses liens étroits avec le califat[161]. Le fait qu'il ait été escorté par le métropolitain de Séville pourrait signifier qu'il se trouvait alors sous la juridiction de ce dernier. Quant à l'installation de l'évêché à Péchina, elle pouvait répondre au dynamisme de ce port et faciliter les contacts avec les États chrétiens. La *translatio* de saint Indalèce semble prouver que la création d'Almería n'entraîna pas de nouveau déplacement des institutions, puisque les reliques du saint seraient restées dans l'église qui les abritait. La translation de reliques accomplie par les moines de San Juan de la Peña signale sans doute la disparition de la communauté chrétienne locale, vers la fin du XI[e] siècle : al-ʿUḏrī date d'ailleurs de 459/1067 l'abandon définitif de Péchina par ses habitants[162].

Les campagnes de Bétique au temps de la *fitna*

50 En dehors des cités, les sources arabes nous font aussi pénétrer dans le pays intérieur grâce aux descriptions du territoire d'Ibn Ḥafṣūn. Les chroniqueurs insistent alors sur l'incrustation de l'identité indigène dans le sol d'al-Andalus, pour mieux souligner ensuite l'œuvre unificatrice du califat[163]. L'espace considéré se détache en tant que bastion *muwallad*, mais aussi chrétien[164]. Les percées de

51 Citadelle avancée de la rébellion, Poley[165] domine la Campiña et sert de base aux raids qu'Ibn Ḥafṣūn lance contre la capitale. En 278/891, il parvient jusqu'au faubourg méridional de Cordoue, Šaqunda, qu'il incendie. Poursuivi par la cavalerie de l'émir, il trouve d'abord refuge à Écija chez un « ami chrétien », puis rejoint Poley. Mais ʿAbd Allāh réussit à s'emparer du *ḥiṣn*, ce qui donne lieu au célèbre épisode où l'émir passe en revue, juge et châtie les prisonniers. Le récit met en lumière la double appartenance confessionnelle de la garnison, composée aussi bien de *muwallad*-s que de chrétiens[166]. En s'enfonçant vers le sud, les troupes omeyyades s'avancent en direction du fief des Banū. Ḥafṣūn. Les campagnes traversées comptent encore d'importants noyaux de peuplement chrétien. Ibn Ḥayyān évoque les *ʿaǧam* de la *kūra* de

Priego et Ibn ʿIḏārī insiste sur le *ḥiṣn* de Belda, dont il relate l'assaut par al-Nāṣir en 306/919[167]. Même schéma qu'à Poley : la garnison comprend des musulmans, qui demandent l'amnistie de l'émir et obtiennent la vie sauve, et des « infidèles » qui par leur lutte acharnée témoignent de leur hostilité à l'islam. Les sources opposent en effet aux Arabes, détenteurs de la Révélation, ces indigènes dont seule la conversion à l'islam paraît garantir l'intégration complète à l'*Umma*.

52 Sept monts fortifiés, touchant les « nuages du ciel », se succèdent dans les monts de Malaga, dressant une géographie symbolique de la rébellion. À Jotrón, les habitants sont tous chrétiens : « Il n'y avait pas un seul musulman », insiste Ibn Ḥayyān. À Torrox, le même note avec indignation que la garnison chrétienne s'est révoltée contre le pouvoir légitime, « en violation du pacte de la *ḏimma* ». L'émir, magnanime, laisse la vie sauve à ses sujets tout en transformant l'église en mosquée. Dans sa version, Aḥmad al-Rāzī ne mentionne néanmoins ni la confession chrétienne des occupants, ni l'existence d'une église[168]. Dans la *kura* d'Elvira, se dressent, semblables nids d'aigles : Qasṭala[169], le « Mont sacré » (Munt Šaq.r) – tenu par des *muwallad*-s et des chrétiens après avoir été occupé par des Berbères[170] –, Trevélez dans les Alpujarras[171], Juvilés dont les occupants sont décapités après l'assaut final[172]. À Monterrubio (Munt Rūy), ils sont balayés par l'assaut omeyyade en 310/922[173].

53 La reprise en main califale aplanit le paysage de la *fitna*. Ses murailles démantelées, ses clochers abattus, ses citadelles désertées, la population chrétienne doit regagner la plaine pour retourner aux champs et retrouver le chemin de l'obéissance, le chemin de la. *ḏimma :* « Il ne resta aux chrétiens dans cette région aucun *ḥiṣn* connu, aucune forteresse habitée[174]. » Cela ne signifie pas que le christianisme se soit éteint dans la région à l'époque califale. À Comares, l'une des citadelles de la *fitna*, l'épitaphe du prêtre et chantre Samuel (m 958) témoigne de la survie du clergé local[175]. Quant à Jotrón et Riana, elles restent majoritairement peuplées de chrétiens jusqu'à l'époque où ʿAbd Allāh b Zīrī les mentionne dans ses *Mémoires*[176].

Bobastro, les paradoxes d'une capitale de la *fitna*

54 Bobastro, la capitale de ʿUmar b. Ḥafṣūn, constitue l'épicentre de la *fitna* entre les années 880 et 928. Son emplacement a provoqué de nombreux débats depuis que Francisco Javier Simonet l'a identifiée à Las Mesas de Villaverde (Ardales)[177]. Au sommet de la

mesa, les vestiges d'une église creusée à même la roche, étudiée en 1925 par l'archéologue Cayetano de Mergelina, devinrent le symbole de la résistance du rebelle revenu au christianisme[178]. Les chrétiens auraient été nombreux à Bobastro et dans les environs, si l'on en croit Ibn. Ḥayyān. Leurs notables auraient compté parmi les principaux « supports » de l'État. ḥafṣūnide.

55 Pire, la « majorité des hommes et des guerriers d'Ibn. Ḥafṣūn » auraient été chrétiens selon l'historien[179]. Alors qu'aucun évêché attesté n'existait à l'époque wisigothique dans cette localité, Bobastro possédait un évêque au IXe siècle, Ǧa'far b Maqsim, personnalité d'ailleurs créditée d'une image de sagesse et de modération pour son rôle d'intermédiaire entre l'émir et le rebelle[180]. Bobastro pourrait donc avoir été dotée d'un évêché, afin peut-être de rehausser le prestige du clan ḥafṣūnide. Les textes nous disent aussi que le père d'Ibn. Ḥafṣūn fit construire, ou restaurer, une église dans la *munya* familiale[181]. L'implantation monastique est également confirmée aux alentours de la ville. Ǧa'far b Maqsim est temporairement relégué dans l'un de ces lieux de retraite[182]. Une anecdote inspirée de la tradition des. *ḫamrāt* –.ces poèmes qui chantent le vin et ses plaisirs – raconte comment Sulayman b. Ḥafṣūn, « parti boire au monastère du village de Qanalliš », tomba dans une fatale embuscade en 314/926-927[183]. Dernier insigne de cette indigénité chrétienne, le territoire des Banu.af.un est balisé par des hagiotoponymes : « Mont-Saint » (Munt Šant), « Sainte-Marie » (Šant Mariyya), « Saint-Pierre » (Šant Bīṭr), « Saint-Sébastien » (Šant Aštiban), « Sainte-Eulalie » (Šant Ulāliyya).

56 L'étude archéologique du site, qui a considérablement progressé depuis les années 1970, complète les sources textuelles[184]. Selon Virgilio Martínez Enamorado, la *madīna* de Bobastro, juchée sur la *mesa* de Villaverde à plus de 500.mètres d'altitude, possédait un plan complexe. On y accédait, à partir du *río* Guadalhorce, par un chemin escarpé. Au débouché de la route, apparaissaient les premières zones d'habitat, un habitat qui aurait été partiellement troglodytique, avec aussi l'aménagement dans la roche de terrasses superposées. Ibn Ḥayyān ne s'émerveillait-il pas de l'ingéniosité des hommes qui, au cours des temps, avaient aménagé dans ce décor de parois rocheuses et de défilés étroits des « palais somptueux et d'admirables demeures[185] » ? L'*alcazaba*, signe et refuge du pouvoir, aurait été pourvue de deux enceintes successives, la plus large dessinant un quadrilatère d'environ 120 sur 80 mètres.

57 Le paradoxe le plus frappant est qu'aucune structure cultuelle islamique n'a été identifiée à ce jour. Pourtant, al-Nāṣir, revenant sur les lieux de sa victoire en 928-929, se serait rendu dans la mosquée locale[186]. Étrange *madīna* donc que cet ensemble dont la figure de proue occidentale, à l'opposé exact de l'*alcazaba*, était une basilique inachevée, entourée de vestiges que l'on interprète comme des bâtiments monastiques[187]. Ce complexe traduirait la place des chrétiens dans l'État ḥafṣūnide, certains spécialistes estimant même que sa construction daterait du retour d'Ibn Ḥafṣūn vers le christianisme en 286/898[188], mais aurait été interrompue par la victoire califale[189]. La découverte récente d'une seconde basilique, placée à une centaine de mètres de l'*alcazaba* et dont la configuration semble assez proche de la première, semble renforcer l'image d'un centre de pouvoir postwisigothique encore peu marqué par l'islamisation[190].

58 C'est au cœur même du domaine omeyyade que les informations concernant la minorité chrétienne aux IXe et Xe siècles sont les plus nombreuses. Effet de sources tout d'abord, mais aussi reflet de la dépendance des institutions chrétiennes à l'égard du pouvoir politique. En effet, les évêques et les notables laïcs jouaient un rôle d'intermédiaires entre le pouvoir musulman et les populations chrétiennes, notamment pour le prélèvement de l'impôt. Ils furent aussi les auxiliaires de la diplomatie califale, notamment en direction des royaumes du Nord de la Péninsule. La chute du califat ne fit donc qu'accroître la dislocation des institutions chrétiennes, désormais écartelées entre plusieurs entités politiques qui, en outre, privilégièrent de nouveaux acteurs dans leurs relations avec les États chrétiens du Nord. À la césure du IXe siècle doit donc s'ajouter la rupture provoquée par l'éclatement de l'unité politique d'al-Andalus. La présence chrétienne s'est toutefois maintenue jusqu'au XIIe siècle, minoritaire mais sans doute pas aussi résiduelle que l'affirmait Mikel de Epalza, puisque des populations encore importantes, encadrées par des évêques, existaient encore en Bétique au moment de l'expédition d'Alphonse Ier et des mesures d'expulsion qui s'ensuivirent.

CONCLUSION

59 Notre panorama du christianisme en al-Andalus laisse apparaître les contraintes que nous imposent les sources, très lacunaires et focalisées sur un territoire réduit. Plusieurs paliers se dessinent néanmoins dans le processus d'islamisation.

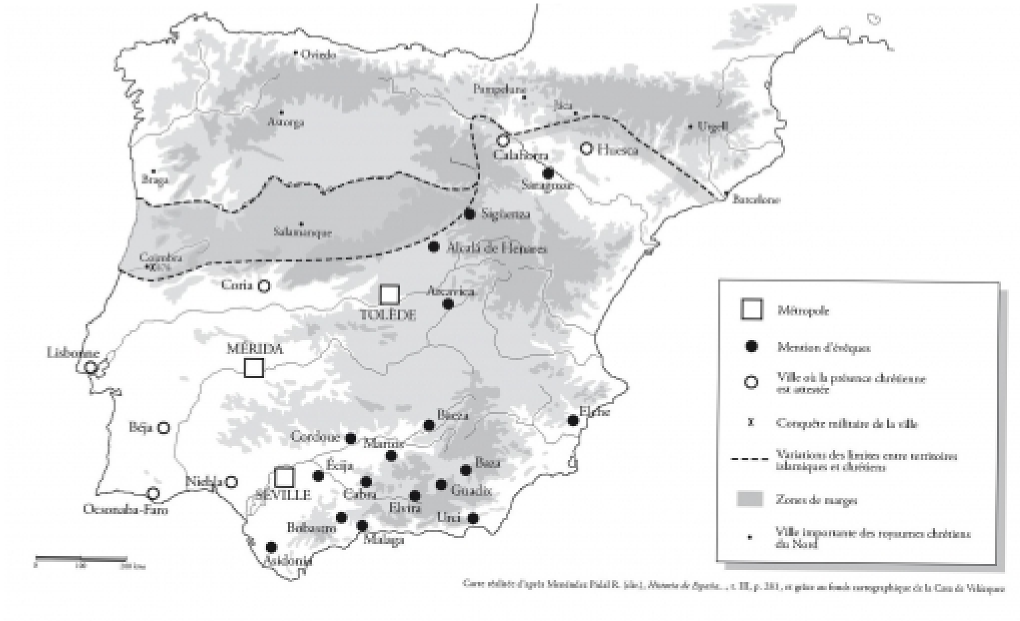
60 Vers le milieu du IXe siècle, vingt évêchés sont attestés, sur un espace qui en comptait plus du double avant la conquête arabe. Les trois métropoles de Tolède, Séville et Mérida sont encore répertoriées comme telles, à l'inverse de Tarragone. Les sièges épiscopaux disparus semblent avoir périclité dans le sillage de la conquête, tandis qu'une restructuration du christianisme s'est effectuée autour des nouveaux pôles de pouvoir, la Bétique et Cordoue.

61 À l'époque califale, les sources ne recensent plus que dix évêchés distincts. La diminution de moitié du nombre d'évêchés répertoriés constitue une preuve manifeste du rôle clé joué par le IIIe/IXe siècle dans l'islamisation d'al-Andalus. Les conflits qui ont marqué la *fitna* de la seconde moitié du IXe siècle ont impliqué des groupes de populations chrétiennes, même si elles ne jouent pas un rôle de premier plan. La victoire du pouvoir omeyyade accentue donc encore la concentration des institutions chrétiennes, désormais présentées par les chroniques arabes comme des auxiliaires du califat, en Bétique. La destructuration de l'ancienne Cartaginense, déjà bien avancée, se confirme par la disparition des évêchés les plus septentrionaux. La confrontation militaire dont Mérida a été le théâtre semble provoquer aussi la dispersion de la communauté chrétienne locale. Les institutions chrétiennes paraissent donc plus dépendantes qu'auparavant de la protection du pouvoir islamique. Leur évolution suit le rythme des impulsions politiques, sociales et économiques de l'Islam andalou, comme le prouvent la résurgence d'un évêque à Carthagène vers 988 ou le déplacement de l'évêché d'Urci vers Péchina.

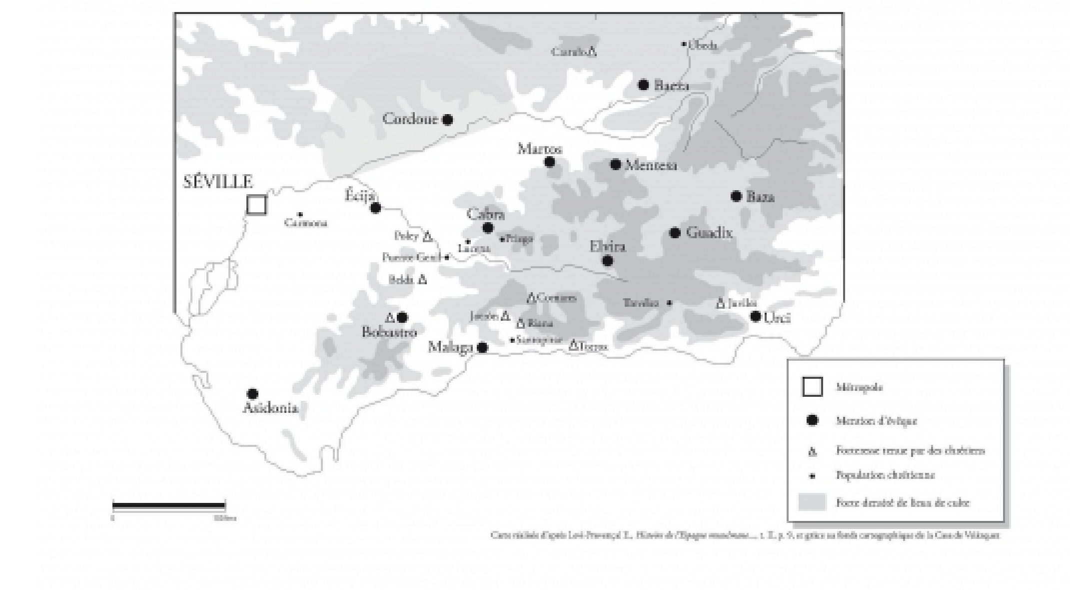
62 La chute du califat et les guerres civiles des débuts du XIe siècle, en mettant fin à la prééminence de Cordoue, atteignirent durement ce christianisme sous tutelle, dont le dynamisme semble avoir été concentré à Cordoue, à l'ombre du pouvoir. Incontestablement amoindrie, la minorité chrétienne n'apparaît qu'exceptionnellement dans l'histoire des royaumes de *taifas*. Saragosse, Tolède, Valence et Grenade possèdent des minorités chrétiennes autochtones, mais ce sont désormais les chrétiens du dehors, mercenaires ou anciens captifs élevés à la cour, qui jouent un rôle de première main. En effet, les principautés musulmanes soumises au système des *parias* ont alors besoin de ces « hommes de la frontière » pour négocier avec les puissances chrétiennes du Nord. Cette fonction n'est plus remplie par les chrétiens de l'intérieur, ce qui peut refléter une certaine léthargie sociale de la *Çimma* chrétienne à cette époque, ou bien une forme de suspicion des pouvoirs islamiques à leur égard, qui d'ailleurs se confirme

sous les Almoravides où ils sont quelquefois assimilés à une cinquième colonne favorable à l'avancée des armées chrétiennes du Nord. L'arrivée de chrétiens du dehors islamisation et évolution du peuplement chrétien en al-andalus certaines communautés chrétiennes locales, comme à Valence, Lisbonne ou Séville, où se côtoient au début du XIIe siècle des chrétiens de provenances diverses, selon Ibn 'Abdūn. En revanche, la vision d'un christianisme méridional maintenu sous perfusion grâce à l'envoi de prélats et de clercs par les royaumes chrétiens du Nord semble excessive, ne reposant que sur des cas très limités : Valence où le Cid établit une véritable principauté autonome, et Malaga dont la minorité chrétienne s'adressa au pape Pascal II (1099-1118) pour régler un conflit ecclésiastique interne qui menaçait la vie religieuse locale. La progression des conversions et de l'absorption des structures ecclésiastiques chrétiennes se mesure cependant au moment de la dislocation finale du système épiscopal, vers le milieu du XIIe siècle, où l'on ne compte plus que cinq sièges encore actifs.

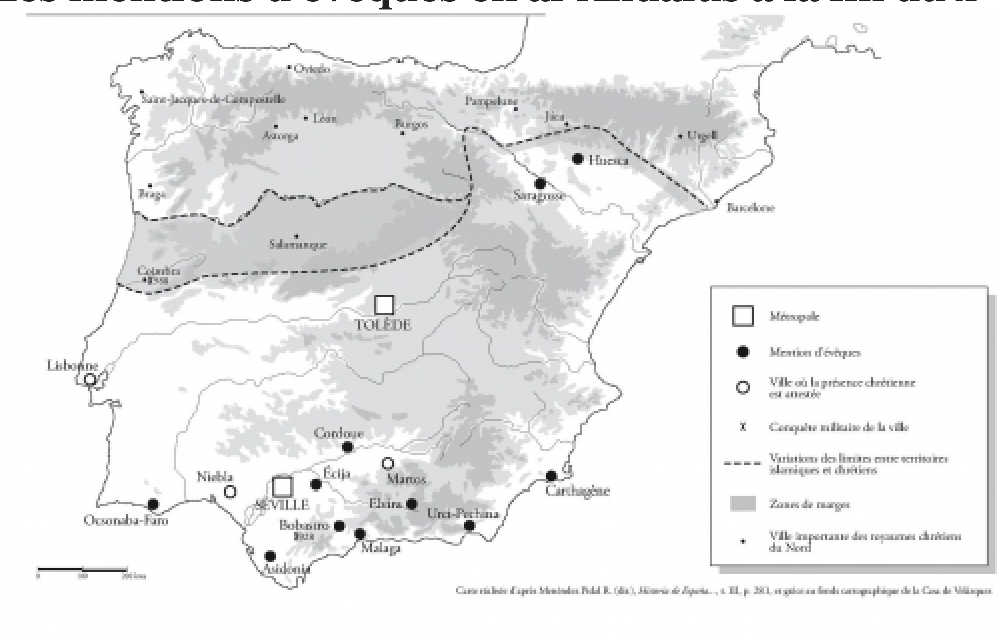
Les mentions d'évêques en al-Andalus à la fin du IXe siècle



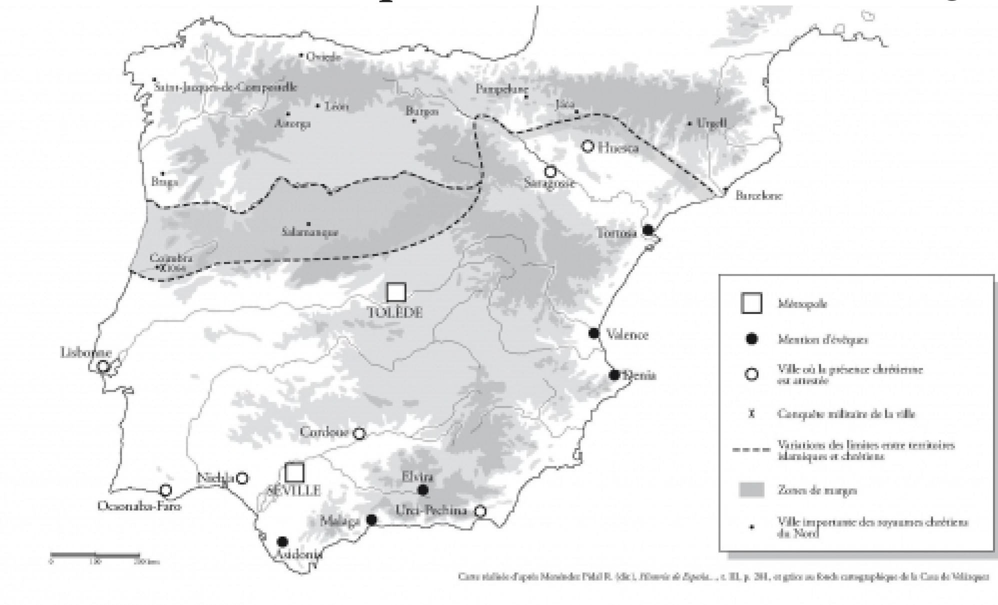
L'implantation chrétienne en Bétique à la fin du IXe siècle



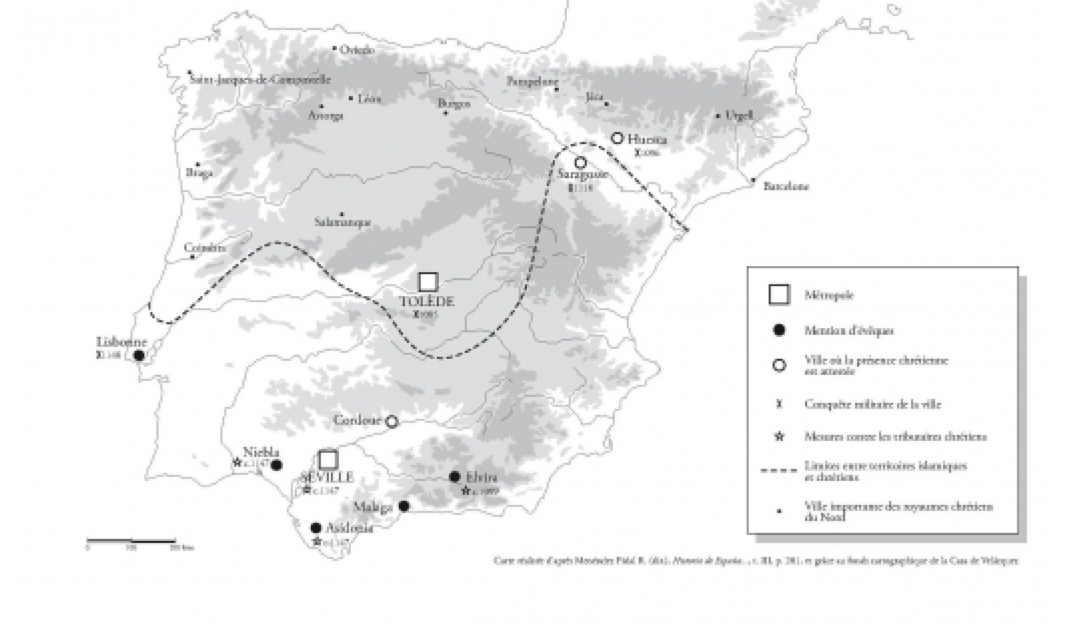
Les mentions d'évêques en al-Andalus à la fin du xe siècle



Les mentions d'évêques en al-Andalus avant 1085



Les mentions d'évêques en al-Andalus vers le début du xiie siècle



Notes

1. F.J. Simonet, *Historia de los Mozárabes en España*, Madrid, 1897-1903, rééd. Amsterdam, 1967 (désormais : *HME*).

2. M.de Epalza, « La islamización de al-Andalus : mozárabes y neo-mozárabes », *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islamicos en Madrid*,23, 1985-1986, p.171-179.

3. Id., « Falta de obispos y conversión al Islam de los cristianos de al-Andalus », *Al-Qanṭara*,15, 1994, p.385-400.

4. Id., « Les mozarabes, état de la question », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*,63-64, 1992, p.50.

5. M.de Epalza, E.A. Llobregat, « ¿Hubo mozárabes en tierras valencianas ? Proceso de islamización del Levante de la Península (Sharq al-Andalus) », *Revista del Instituto de Estudios Alicantinos*,36, 1982, p.7-3 ; M.de Epalza, M.J.Rubiera, « Los cristianos toledanos bajo dominación musulmana », *Simposio Toledo hispanoárabe*, Tolède, 1986, p.129-133.

6. À l'exception notable de M. Acién Almansa, « Poblamiento indígena en al-Andalus e indicios del primer poblamiento andalusí », *Al-Qanṭara*, 20, 1999, fasc.1, p.47-63.

7. J.-P.Molénat, « La fin des chrétiens arabisés d'al-Andalus. Mozarabes de Tolède et du Gharb au XII[e] siècle », *¿ Existe una identidad mozárabe ? Historia, lengua y cultura de los cristianos de al-Andalus (siglos IX-XII)*, éd. C.Aillet, M.Penelas, Ph.Roisse, Madrid, 2008 (Collection de la Casa de Velázquez,101), p.287-298.

8. Epalza, « Falta de obispos », art. cité, p.393.

9. Élipand de Tolède fit briller les derniers feux de cette culture postwisigothique à la fin du VIII[e] siècle.

10. *Corpus Scriptorum Muzarabicorum*, éd. J.Gil, Madrid, 1973 (désormais : *CSM*), I, p.135-141.

11. *Comprovincialibus et confinitimis episcopis electus*, Alvare, *Vita Eulogi*, *CSM*, I, p.336.

12. Epalza, Rubiera, « Los cristianos toledanos », art. cité, p.129-133.

13. Éd. et trad. Y. Bonnaz, *Chroniques asturiennes (fin IX[e] siècle)*, Paris, 1987, p 30 ; Ibn ayyan, *Muqtabis*.III, éd. M Antuña, *Chronique du règne du calife umaiyade Abd Allah (888-912) à Cordoue*, Paris, 1937, p 109.

14. Florence, Biblioteca Medicea Laurenziana, ms. Ashburnam 17.

15. Tolède, Biblioteca Capitular, ms. 14.23.

16. Sur la topographie des églises « mozarabes », voir B Pavón Maldonado, *Arte toledano: islámico y mudéjar*, Madrid, 2[e].édition, 1988, p 58-62.; J A Aparicio Bastardo, « Evolución de la topografía religiosa cristiana altomedieval en la urbe toledana.: las iglesias de los mozárabes », *IV Congreso de Arqueología Medieval Española*, *Sociedades en transición*, Alicante, 1994, t II, p 31-37, et Id., « Notas para la aproximación al estudio de las iglesias de mozárabes en la urbe toledana », *Anaquel de Estudios Árabes*,.4, 1993, p 9-24 ; J Porres Martín-Cleto, « La iglesia mozárabe de Santa María de Alficén », *Historia mozárabe*, Tolède, 1978, p 29-44.

17. Al-.azragi, *Kitab maqami‘ al-.ulban*, trad. F de la Granja, « Milagros españoles en una obra polémica musulmana (el *Kitab Maqami‘ al-.ulban* del Jazragi) », *Al-Andalus*.33, 1968, p 353-354.; Al-qur.ubi, *Kitab al-I‘lam bi-ma fi din al-na.arà min al-fisad wa l-aw’ham*, éd. A.igazi al-Saqqa’, Le.Caire, 1978, p 384-386.

18. *Le calendrier de Cordoue*, éd. R Dozy, revue et traduite en français par Ch Pellat, Leyde, 1961, p 178-179.

19. Aparicio Bastardo, « Evolución de la topografía religiosa cristiana », art. cité, p 37.

20. M Gómez Moreno, *Iglesias mozárabes, arte español de los siglos ix al xi*, Madrid, 1919, rééd. fac-similé, Madrid, 1990, p 14-27 ; L Caballero Zoreda, « La “forma en herradura” hasta el siglo.viii, y los arcos de herradura de la Iglesia visigoda de Santa María de Melque », *Archivo Español de Arqueología*, vol..50-51, n°.135-138, 1977-1978, p 323-364 ; Id., *La iglesia y el monasterio visigodo de Santa María de Melque (Toledo). Arqueología y arquitectura*, Madrid, *Excavaciones arqueológicas en España*.109, Madrid, 1980 ; Id., « Un canal de transmisión de lo clásico a la alta Edad Media española. Arquitectura y escultura de influjo omeya en la península ibérica entre mediados del s viii e inicios del s x », *Al-Qan.ara*,.25-26, 1995, p 107-124 ; Id., M Fernández Mier, « Notas sobre el complejo productivo de Melque (Toledo) », *Archivo Español de Arqueología*,.72, 1999, p 199-239 ; S Garen, « Santa María de Melque and church construction under Muslim rule », *Journal of the Society of Architectural Historians*,.51-3, 1992, p 288-306.

21. D de Bruyne, E Tisserant, « Une feuille arabo-latine de l’Épître aux Galates », *Revue biblique internationale*,.7, 1910, p 321-343.

22. L Torres Balbás, « Complutum, qala‘at ‘Abd al-Salam y Alcalá de Henares », *Boletín de la Real Academia de la Historia*,.144, 1959, p 155-188 ; B Pavón Maldonado, *Alcalá de Henares medieval. Arte islámico y mudéjar*, Madrid-Alcalá de Henares, 1982.

23. *Calendrier de Cordoue*, *op. cit.*, p 124-125.

24. Éd. A C. Floriano, *Diplomática española del período astur*, Oviedo, 1949, t II, n°.165, p 269-277.

25. L Torres Balbás, « Ciudades yermas de la España musulmana », *Boletín de la Real Academia de la Historia*,.141, 1957, p 35-44 ; M Osuna Ruiz, *Arqueología conquense. Ercavica*, I. *Aportaciónal estudio de la romanización de la Meseta*, Cuenca, 1976 ; Id., « Diez años de excavaciones arqueológicas en Ercávica (Cañaveruelas, Cuenca) », *Homenaje al Profesor Martín Almagro Basch*, Madrid, 1983, t III, p 263-273 ; Y Álvarez Delgado, « Cerámicas comunes con y sin decoración, siglo.ix. Arcávica (Cuenca) », *II Congreso de Arqueología Medieval Española*, Madrid, 1987, p 403-412 ; C Monco García, « El eremitorio y la necrópolis hispano visigoda de Ercavica », *I Congreso de Arqueología Medieval Española*, Saragosse, 1986, t II, p 241-257 ; A J Lorrio, *Ercavica. La muralla y la topografía de la ciudad*, Madrid, 2001 ; R Barroso Cabrera, J Morín de Pablos, « La ciudad de Arcávica y la fundación del monasterio servitano », *Hispania sacra*,.48, 1996, p 149-196. Un dirham daté entre 252 et 262 (866-876) pourrait fournir la fourchette d'occupation la plus tardive.

26. *Fatḥ. al-Andalus*, éd. L Molina, Madrid, 1994 (Fuentes Arábigo-Hispanas,.18), p 102 ; *Aḫbār maǧmū 'a fī fatḥ. al-Andalus*, éd. et trad. D E Lafuente Y Alcántara, *Ajbar Machmua (colección de tradiciones). Crónica anónima del siglo xi*, Madrid, Colección de obras arábigas de Historia y Geografía, Real Academia de la Historia,.I, 1867, éd. p 111, trad. p 102 ; Ibn Ḥayyān, *Muqtabis*.II-1, trad. F Corriente, M A. Makki, *Crónica de los emires al-.Ḥakam I y 'Abdarraḥmān II entre los años 796 y 847*, Saragosse, Instituto de Estudios Islámicos y del Oriente Próximo, 2001, p 87, 283, 287 ; Ibn al-Aṯīr, *Kitāb al-kāmil fī l-tā'rīḫ.*, trad. partielle E Fagnan, *Annales du Maghreb et de l'Espagne*, Alger, 1898, trad. p 206 et 245 ; P Guichard, *Structures sociales « orientales » et « occidentales » dans l'Espagne musulmane*, Paris-La Haye, 1977, p 274.

27. Epalza, Llobregat, « ¿.Hubo mozárabes. ? », art. cité, p 8.

28. J Pascual Pacheco, R Soriano Sánchez, « La evolución urbana de Valencia desde época visigoda hasta época taifa (siglos.v-xi) », *IV Congreso de Arqueología Medieval Española*, *op. cit.*, t II, p 67-76 ; J Martí Oltra, J Pascual Pacheco, « Arqueología y proyecto urbano. Nuevas aportaciones para el conocimiento de la ciudad de Valencia en época medieval », *Boletín de Arqueología Medieval*,.9, 1995, p 81-100.

29. É Lévi-Provençal, « La toma de Valencia por el Cid », *Al-Andalus*,.13, 1948, p 123 ; L Peñarroja Torrejón, *Cristianos bajo el Islam, los mozárabes hasta la reconquista de Valencia*, Madrid, 1993, p 115-116.

30. Epalza, « Les Mozarabes », art. cité, p 43.

31. Peñarroja Torrejón, *Cristianos bajo el Islam*, *op. cit.*, p 110-111.

32. Lévi-Provençal, « La toma de Valencia », art. cité, p 125 et 147 ; V Lagardère, « Communautés mozarabes et pouvoir almoravide en 519.H./1125 en al-Andalus », *Studia Islamica*,.67, 1988, p 101-102 ; Peñarroja Torrejón, *Cristianos bajo el Islam*, *op. cit.*, p 115-116.

33. E Lapiedra Gutiérrez, *Cómo los musulmanes llamaban a los cristianos hispánicos*, Alicante, 1997, p 298-307.

34. On trouvera une bibliographie très complète dans Peñarroja Torrejón, *Cristianos bajo el Islam*, *op. cit.*, p 74-86 (l'auteur défendant l'authenticité de la charte).

35. S Puig y Puig, *Episcopologio de la Sede Barcinonense*, Barcelone, 1929, p 388-391, et Peñarroja Torrejón, *Cristianos bajo el Islam*, *op. cit.*, p 74-86 et 299-305.

36. M. Barceló, « La qüestio dels documents d'un suposat acord entre 'Ali b. Mujahid de Daniya i el bispe Guislabert de Barcelona », *Revista del Instituto de Estudios Alicantinos*, 39, 1983, p. 9-10.

37. Peñarroja Torrejón, *Cristianos bajo el Islam*, *op. cit.*, p 84.

38. *Ibid.*, p 79.

39. T. Bruce, « An intercultural dialogue between the muslim Taifa of Denia and the christian county of Barcelona in the Eleventh Century », *Medieval Encounters*,.14, 2008, p 153-186.

40. S Gutiérrez Lloret, *La cora de Tudmīr de la antigüedad tardía al mundo islámico. Poblamiento y cultura material*, Madrid-Alicante, 1996 (Collection Casa de Velázquez,.57), p 256-264.

41. Madrid, Biblioteca Nacional, ms. Vit. 13.1, f 375 ; M C Díaz y Díaz, *Manuscritos visigóticos del sur de la península : ensayo de distribución regional*, Séville, 1995, p 94-104.

42. E Ruiz Valderas, S Ramallo Asensio, M D Laiz Reverte, M del Carmen Berrocal Caparros, « Transformaciones urbanísticas de Carthago Nova (siglos III-XIII) », *IV Congreso de Arqueología Medieval Española*, *op. cit.*, t II, p 59-66.

43. A Cañada Juste, *Los Banu Qasi (714-924)*, Pampelune, 1980, p 6 ; Ibn Ḥazm, *Ǧamharat ansāb al-'arab*, éd. É Lévi-Provençal, Le.Caire, 1948, p 502-503, trad. F de la Granja, « La Marca Superior en la obra de al-'Uḏrī », *Estudios de Edad Media de la Corona de Aragón*,.8, 1967, p 532 ; *Chroniques asturiennes*, *op. cit.*, p 56-57.

44. A Ubieto Arteta, « Sobre la conquista de la Rioja por los Pamploneses », *Príncipe de Viana*,.3, 1986, p 755-763.

45. Ph. Sénac, C Laliena, *Musulmans et chrétiens dans le haut Moyen Âge : aux origines de la reconquête aragonaise*, Paris, 1991, p 35-37 ; Ph. Sénac, *La frontière et les hommes (VIIIe-XIIIe siècle).Le peuplement musulman au nord de l'Èbre et les débuts de la reconquête aragonaise*, Paris, 2000, p 123-127 ; M J Viguera Molins, *Aragón musulmán : la presencia del Islam en el Valle del Ebro*, Saragosse, 1988, p 22, 25, 33, 39, 48.

46. Euloge, *Memoriale sanctorum*, *CSM*,.II, p 406-408 ; A Christys, *Christians in al-Andalus (711-1000)*, Richmond, 2002, p 68-71.

47. Sénac, Laliena, *Musulmans et chrétiens*, *op. cit.*, p 36.

48. F Balaguer, « Notas documentales sobre los mozárabes oscenses », *Estudios de Edad Media de la Corona de Aragón*,.2, 1946, p 397-416.

49. Contrairement à ce que disent F Balaguer, *ibid.*, p 397-416, et L Torrés Balbás, « Mozarabías y juderías en las ciudades hispano-musulmanas », *Al-Andalus*,.19, 1954, p 179-180.

50. Balaguer, « Notas documentales », art. cité, p 9-10, 17-19.

51. *Portugalia Monumenta Historica*,.I, *Documenta et Chartae*, p 392-393 ; R Menéndez Pidal, E García Gómez, « El conde mozárabe Sisnando Davídiz y la política de Alfonso.VI con las taifas », *Al-Andalus*,.12, 1947, p 30. Pour une analyse critique de ce document, P David, « Regula Sancti Augustini », *Revista Portuguesa de Historia*,.3, 1947, p 27-39, et G. Pradalié, « Les faux de la cathédrale et la crise à Coïmbre au début du XII[e] siècle », *Mélanges de la Casa de Velázquez*,.10, 1974, p 81.

52. *Portugaliae Monumenta Historica*, I, *Diplomata et Chartae*, p 419-420 ; *Livro Preto. Cartulário da Sé de Coimbra*, éd. M Augusto Rodrígues, C Avelino Da Costa, Coimbra, 1999, doc 2, 16, 19, 20, 21, 28, 78, 87, 101, 119, 170, 170A, 317, 331, 331A, 390, 398, 434, 535, 578, 578A, 609.

53. Euloge, *Epistula ad Wiliesindum*, *CSM*, II, p 500.

54. Aimoin, *Translatio Beati Vincentii in Monasterium Castrense*, *Patrologie latine*,.126, col 11011124.; A Christys, « St-Germain-des-Prés, St Vincent and the martyrs of Cordoba », *Early Medieval Europe*,.7/2, 1998, p 199-216.

55. *España Sagrada*, t 30, p 216-217. Il faudrait reprendre point par point la très ancienne critique des deux autres chartes par L Barrau-Dihigo, « Étude sur les actes des rois asturiens », *Revue historique*,.46, 1919, p 69-72, 87-88, 155-156.

56. Gómez Moreno, *Iglesias mozárabes*, *op. cit.*, p 76.

57. Al-Maqqari, *Naf. al-.ib*, éd. R Dozy, G Dugat, L Krehl, W Wright, *Analectes sur l'histoire et la littérature des Arabes d'Espagne*, Leyde, 1855-1861, t I, p 534, et t III, p 405 ; M.-Th. Urvoy, « que nous apprend la poésie arabe des chrétiens d'al-Andalus. ? », *¿ Existe una identidad mozárabe ?*, *op. cit.*, p 160.

58. A Ubieto Arteta, *Jáca : documentos municipales (971-1269)*, Valence, 1962 (Textos Medievales,.4), p 17-19, 36-41, 52-54.

59. É Lévi-Provençal, *Histoire de l'Espagne musulmane*, Paris-Leyde, 1950 (désormais : *HEM*), I, p 296.

60. Al-.imyari, *Kitab al-Raw. al-Mi'.ar*, éd et trad. É Lévi-Provençal, *La péninsule Ibérique au Moyen Âge*, Leyde, 1938, éd. p 177, trad. p 212-213.

61. P Mateos Cruz, « La cristianización de la Lusitania (ss IV-VII) : Extremadura en época visigoda », *Extremadura arqueológica*,.4, 1995, p 239-263 ; P Mateos Cruz, M Alba Calzado, « De *Emerita Augusta* a Marida », *Anejos del Archivo español de Arqueología*,.23, 2000, p 143-168 ; M Alba Calzado, « Mérida, entre la Tardoantigüedad y el Islam : datos documentados en el Área Arqueológica de Morería », *La islamización de la Extremadura romana*, éd. F Valdés, A Velázquez, Mérida, 2001, p 267-307 ; Id., « Apuntes sobre el urbanismo y la vivienda de la ciudad islámica de Mérida », *Mérida. Excavaciones arqueológicas*,.7, 2001, p 417-438.

62. P Mateos Cruz, *La basílica de Santa Eulalia de Mérida. Arqueología y urbanismo*, Madrid, 1999 (*Anejos del Archivo español de Arqueología*,.19).

63. *Ibid.*, p 89 ; M Terrón Albarrán, *El solar de los Aftásidas. Aportación temática al estudio del reino moro de Badajoz (s. xi),* Badajoz, 1971, p 40-41.

64. El Escorial, Real Biblioteca del Monasterio, ms. arab. 1623, f 4v.; Simonet, *HME*, t IV, p 810.

65. R Dosma Delgado, *Discursos pátrios de la Real Ciudad de Badajoz*, Badajoz, 1601, f 42 ; A Hübner, *Inscriptiones Hispaniae Christianiae*, Berlin, 1871 (désormais : *IHC*), n°.213, p 69.

66. Ibn Sahl, *Aḥkam al-kubrà*, éd. partielle M ‘A. Ḫallāf, *Waṯā’iq fī aḥkām qaḍā’ -. ḏimma fī -l-Andalus*, Le Caire, 1980, n°.6, p 58-60, et n°.12, p 80-81.

67. L Berrocal Rangel, R Caso Amador, « El conjunto monacal visigodo de San Miguel de Los Fresnos (Fregenal de la Sierra, Badajoz) : estudio preliminar », *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología*,.18, 1991, p 299-317.

68. Mateos Cruz, « La cristianización de la Lusitania », art. cité, p 255-256 ; L Caballero Zoreda, F Sáez Lara, *La iglesia mozárabe de Santa Lucía del Trampal, Alcuéscar (Cáceres). Arqueología y arquitectura*, Mérida, 1999 (Memorias de Arqueología Extremeña,.2).

69. M L. Real, « Os Moçárabes do Gharb português », *Portugal islâmico : Os últimos sinais do Mediterrâneo*, Lisbonne, 1998, p 49-51, et pl 16, p 80 ; Id., « Portugal : cultura visigoda e cultura moçárabe », *Anejos de Arqueología española*,.23, 2000, p 66.

70. Ch. Picard, « Les mozarabes de l’Occident ibérique (VIII[e]-XII[e] siècles) », *Revue des études islamiques*,.51, 1983, p 77-88 ; Id., « Les chrétiens mozarabes : encadrement religieux et déclin. L’exemple du Gharb al-Andalus », *Mutations d’identités en Méditerranée*, dir. H Bresc, Ch Veauvy, Paris, 2000, p 101.

71. Éd. J A. de Oliveira, *Conquista de Lisboa aos Mouros (1147)*, Lisbonne, 2[e] édition, 1936, p 107 ; Ch.-E Dufourcq, « Les mozarabes du XII[e] siècle et le prétendu “évêque” de Lisbonne », *Revue d’histoire et de civilisation du Maghreb*,.5, 1968, p 125-130.

72. *Calendrier de Cordoue*, *op. cit.*, p 86-87.

73. Euloge, *Memoriale sanctorum*, *CSM*, II, p 405.

74. Real, « Os Moçárabes do Gharb português », art. cité, p 43-44 ; Id., « Portugal : cultura visigoda e cultura moçárabe », art. cité, p 68 ; Cl Torres, « A igreja de Santo Amaro », *Núcleo visigótico, Museu Regional de Beja*, Béja, 1993, p 19-27.

75. Ch. Picard, *L’océan Atlantique musulman. De la conquête arabe à l’époque almohade*, Paris, 1997, p 499-501.

76. Parmi une bibliographie assez vaste, Picard, « Les Mozarabes de l’Occident ibérique », art. cité, p 77-88 ; Id., « Sanctuaires et pèlerinages chrétiens en terre musulmane : l’Occident de l’Andalus (X[e]-XII[e] siècles) », *Pèlerinages et croisades, 118[e] congrès des Sociétés savantes, Pau, 1993*, Paris, 1993, p 235-247.

77. Real, « Os Moçárabes do Gharb português », art. cité, p 40, et pl 24, p 88.

78. Ibn Ḥayyān, *Muqtabis*.III, *op. cit.*, éd. p 15-16 ; trad. p 172-173. Picard, *L’océan Atlantique musulman*, *op. cit.*, p 94.

79. Ibn Ḥayyān, *Muqtabis*.III, *op. cit.*, éd. p 15-16 ; trad. p 172-173.

80. Cité au XIII[e] siècle par Al-qazwinī, *Kitāb aṯār al-bilād*, trad. F Roldán Castro, *El Occidente de al-Andalus en el Aṯār al-bilād de Al-Qazwinī*, Séville, 1990, trad. p 129-130.

81. Picard, *L’océan Atlantique musulman*, *op. cit.*, p 88 et 500-501.

82. Al-. Ḥimyarī, *Kitāb al-Rawḍ. al-Mi'.ṭār*, *op. cit.*, éd. p 35, trad. p 44.

83. *Ibid.*, éd. p 110-111, trad. p 135-136.

84. F Fita, « San Dunala, prócer y martir mozárabe del siglo.x », *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 55, 1909, p 433-442.

85. En ce qui concerne les lieux de culte : Simonet, *HME*, II, p 326-336 ; Torrés Balbás, « Mozarabías y juderías », art. cité, p 176-178 ; E P Colbert, *The Martyrs of Córdoba (850-859). A Study of the Sources*, Washington, 1962 ; D Millet-Gérard, *Chrétiens mozarabes et culture islamique dans l'Espagne des* VIII[e]-IX[e] *siècles*, Paris, 1984.

86. *CSM*, II, p 431, 450, 667 ; *Calendrier de Cordoue*, *op. cit.*, p 116-117, 138-139, 168-169 et 178-179.

87. Léovigilde, *Liber de habitu clericorum*, *CSM*, II, p 667-684.

88. Aimoin, *De translatione SS. Martyrum Georgii monachi, Aurelii et Nathaliae, ex urbe Corduba Parisios*, *Patrologie latine*,.115, col 942, §.7, évoque la présence des tombeaux de Jean et Adulphus, ce qui entre en contradiction avec le *Calendrier de Cordoue* qui les situe à Saint-Zoïle.

89. Euloge, *Memoriale sanctorum*, *CSM*, II, p 403 ; *Calendrier de Cordoue*, *op. cit.*, p 166-167.

90. F. Fita, « Alcaracejos, Adamuz y Córdoba. Nuevas inscripciones », *Boletín de la Real Academia de Córdoba* (désormais : *BRAC*),.64, 1914, p 559-563.

91. Ibn 'Iḏārī, *Kitāb al-Bayān al-Muġrib*, éd. R. Dozy, revue par G S Colin et É Lévi-Provençal, *Histoire de l'Afrique du Nord et de l'Espagne musulmane*, Leyde, 1948, t II, p 3, 5, 11, 37, 49 ; Lévi-Provençal, *HEM*,.II, p 282, 304. Sur sa carte du pays de Cordoue, Évariste Lévi-Provençal place ce toponyme à 15.km de Cordoue, au sud, vers Alcolea, ce qui contredit les sources : Id., *L'Espagne musulmane au* X[e] *siècle, institutions et vie sociale*, Paris, 1932, rééd. 1996, p 36, 309.

92. *CSM*, II, p 402, 422, 444, 448, 450.

93. *Ibid.*, p 430-431.

94. *Ibid.*, p 444, 452 ; Aimoin, *De translatione SS. Martyrum*, *op. cit.*, col 939-960 ; *Calendrier de Cordoue*, *op. cit.*, p 28-29, 82-83. Le site de cet établissement, qui se situait à quatre milles au nord de Cordoue (soit environ 6.km), n'a pas été identifié. On ne doit pas le confondre avec Mellaria, cité romaine à l'ouest d'Espiel, mais distante de plus de cinquante milles de Cordoue.

95. *CSM*, II, p 431 ; *Calendrier de Cordoue*, *op. cit.*, p 124-125.

96. *CSM*, II, p 403, 412 ; *Calendrier de Cordoue*, *op. cit.*, p 122-123.

97. *Calendrier de Cordoue*, *op. cit.*, p 28-29, 98-99, 170-171.

98. Ibn Ǧulǧul,. *Ṭabaqāt al-aṭibbā' wa-l-.ḥukamā'*, éd. F Sayyid, *Les générations des médecins et des sages*, Le.Caire, 1955 (Publications de l'Institut français d'archéologie orientale du.Caire, Textes et traductions d'auteurs orientaux,.10), trad. J Vernet, « Los médicos andaluces en el "Libro de las generaciones des los médicos y sabios", de Ibn Ŷulŷul », *Anuario de Estudios medievales*, 5, 1968, éd. p 100-102 ; trad. p 445-462.

99. Gómez Moreno, *Iglesias mozárabes, op. cit.*, p 387 ; R Castejón Calderón, « Los mozárabes del s viii al s x », *BRAC*,.102, 1981, p 226.

100. Les épitaphes de Cisclus, *famulus dei* (m 962), et d'Eresvide, prêtre (m 981), proviennent des alentours de Villaviciosa, peut-être du même site, nommé Alfayata, à 2.km de distance : Hübner, *IHC*, n°.224, p 74 ; Gómez Moreno, *Iglesias mozárabes, op. cit.*, p 367 ; Castejón Calderón, « Los mozárabes », art. cité, n[os].417 et 418. L'épitaphe de Martin, ancien moine devenu évêque d'Écija avant sa mort en 931, provient d'un site que nous n'avons pas identifié, El Monedero, dans la sierra de Cordoue : Simonet, *HME*,.III, p 605 ; Hübner, *IHC*, n°.223, p 74 ; A Riesco Terrero, « Tres lápidas funerarias con epigrafes latinos de los siglos.ix-xiconservadas en la alcazaba de Malaga », *Mainake*,.10, 1988, p 185-211, n° 3. À une cinquantaine de kilomètres à l'ouest de Cordoue, en suivant le fleuve vers Almodóvar del Río et Hornachuelos, le site de Los Marmolejos a livré au moins trois stèles. La première commémore une certaine Eugenia, considérée comme martyre et décédée en 923. Les deux autres sont dédiées à une mère et à sa fille (Speciosa et Tranquilla), cette dernière (morte en 966) étant désignée comme « vierge sacrée » (*sacra virgina*), donc probablement moniale : Simonet, *HME*,.III, p 591 ; Hübner, *IHC*, n[os].220 et 222, p 72-73 ; Gómez Moreno, *Iglesias mozárabes*, *op. cit.*, p 365 ; Castejón Calderón, « Los mozárabes », art. cité, p 230 ; Riesco Terrero, « Tres lápidas », art. cité, n°.2.

101. *CSM*, I, p 341, et II, p 430, 493.

102. .P Riesco Chueca, *El pasionario hispánico*, Séville, 1986-1987, p 321.

103. *CSM*, II, p 452, 454. *Fragellas* est orthographié *Kerillas* ou *Careilas* dans le *Calendrier de Cordoue*, qui précise que la basilique se trouvait au lieu-dit Casas Albas, *Calendrier de Cor-doue*, *op. cit.*, p 170-171, 178-179.

104. Al- Ḥimyarī, *Kitāb al-Rawḍ. al-Mi'.ṭār*, *op. cit.*, éd. p 34, trad. p 43-44.

105. *Calendrier de Cordoue*, *op. cit.*, p 42-43, est la seule source qui mentionne ce lieu, en précisant *in eo est congregatio*.

106. F. Naval, « Lápidas mozárabes de Córdoba », *BRAC*, 64, 1914, p. 467-468, et Fita, « Alcaracejos », art. cité, p. 557-558. Une autre étude prétend, apparemment à tort, que les trois pièces proviennent du nord de la ville : Castejón Calderón, « Los mozárabes », art. cité, p. 230-231.

107. Concernant ce quartier : *Calendrier de Cordoue*, *op. cit.*, p 74-75, 166-167 ; Ibn Ḥayyān, *Muqtabis* II-1, *op. cit.*, trad. p 165. La liste des faubourgs d'al-Maqqarī nous le situe à l'ouest de la ville : Al-Maqqarī, *Nafḥ. al-. ṭībb*, *op. cit.*, t I, p 465-466 ; Lévi-Provençal, *L'Espagnemusulmane au x[e] siècle*, *op. cit.*, p 207 ; A Arjona Castro, « Aproximación al urbanismo de lo Córdoba musulmana a la luz de las recientes excavaciones arqueológicas », *BRAC*, 125, 1993, p 88-89.

108. Parmi les sources : *Aḫbār Maǧmū 'a*, *op. cit.*, éd. p 10-14, trad. p 23-27 ; Ibn 'Iḏārī, *Bayān al-Muġrib*, *op. cit.*, t I, éd. p 12, trad. E. Fagnan, *Histoire de l'Afrique et de l'Espagne intitulée al-Bayano l-Moghrib*, Alger, 1901-1904, p 16. Une autre version raconte qu'ils furent brûlés vifs, enfermés dans l'église, d'où son surnom d' «église des brûlés ».

109. Millet-Gérard, *Chrétiens mozarabes, op. cit.*, p. 54-57.

110. *CSM*, II, p 554.

111. *Calendrier de Cordoue*, *op. cit.*, p 110-111.

112. *Ibid.*, p 102-103, 164-165, 170-171.

113. *CSM*, II, p 415. Le procès-verbal du concile de 839 fut rédigé par un prêtre de cette église, *CSM*,.I, p 141.

114. *Calendrier de Cordoue*, *op. cit.*, p 150-151.

115. P Marfil Ruiz, « Córdoba de Teodosio a Abd al-Rahmán.III », *Visigodos y Omeyas. Un debate entre la antigüedad tardía y la Alta Edad Media*, Madrid, 2000 (Anejos de Arqueología de España,.23), p 134-135, ne présente aucun argument cohérent. Il pense que l'inscription en l'honneur des cinq saints est d'époque « mozarabe ». De même, il fait de la basilique le siège de l'évêché sans apporter la moindre preuve. Voir aussi J R Carrillo, R Hidalgo, J F Murillo, A Vallejo, A Ventura, « Córdoba : 300-1236 D.C. Un milenio de transformaciones urbanas », *Papers of the Medieval Europe Brugge Conferencia, vol.*.I, *Urbanism in Medieval Europe*, Zellik-Asse, 1997, p 56 ; J R Carrillo, R Hidalgo, J F Murillo, A Ventura, « Córdoba. De los orígenes a la Antigüedad tardía », *Córdoba en la Historia. La construction de la Urbe*, éd. F R García Verdugo, F Acosta, Cordoue, 1999, p 39 (articles disponibles sur http://www.arqueocordoba.com).

116. Ce quartier ne figure pas dans la liste des faubourgs d'Al-Maqqarī, *Nafḥ. al-. ṭībb*, *op. cit.*, t I, p 465-466 ; Lévi-Provençal, *L'Espagne musulmane au x*[e] *siècle*, *op. cit.*, p 208.

117. *CSM*, I, p 331, 338, 341, et II, p 405-406, 431, 553 ; *Calendrier de Cordoue*, *op. cit.*, p 72-73, 102-103, 162-163.

118. Lévi-Provençal, *L'Espagne musulmane au x*[e] *siècle*, *op. cit.*, p 208.

119. P Marfil Ruiz, « Córdoba de Teodosio a Abd al-Rahmán III », art. cité, p 121-123.

120. Ibn Ḥayyān, *Al-Muqtabis* VII, éd. 'A 'A Al-. Ḥāğğī, Beyrouth, 1983, p 91-92.; trad. E García Gómez, *Anales palatinos del califa de Córdoba al-. Ḥakam II, por 'Isà Ibn Aḥmad al-Rāzī*, Madrid, 1967, p 115-116.

121. Parmi une ample bibliographie.: R Hidalgo Prieto, P Marfil Ruiz, « El yacimiento arqueológico de Cercadilla.: avance de resultados », *Anales de Arqueología Cordobesa*,.3, 1992, p 277308.; A Arjona Castro, « Aproximación al urbanismo de la Córdoba musulmana », art. cité.; M Fuertes Santos, M González Virseda, « Avance al estudio tipológico de la cerámica medieval del yacimiento de Cercadilla, Córdoba. Materiales emirales », *IV Congreso de Arqueología Medieval Española*, *op. cit.*, t III, p 771-778 ; R Hidalgo Prieto, F Alarcón, M Fuertes Santos, M González Virseda, M Moreno, « Cercadilla. Un yacimiento clave para la historia de Córdoba », *Revista de Arqueología*,.163, 1994, p 41-51 ; R Hidalgo Prieto, M Del Camino Fuertes, « Córdoba, entre la Antigüedad clásica y el Islam. Las transformaciones de la ciudad a partir de la información de las excavaciones en Cercadilla », *La islamización de la Extremadura romana*, éd. F Valdés, A Velázquez, *Cuadernos Emeritenses*,.17, Mérida, Museo Nacional de Arte romano, 2001, p 225-263 ; dir. D Vaquerizo Gil, *Guía arqueológica de Córdoba*, Cordoue, 2003, p 102-109 et 169-171.

122. Vaquerizo Gil, *Guía arqueológica de Córdoba*, *op. cit.*, p 193-194.

123. Le site du Pago de Aguijones correspond en effet à la zone de Cercadilla. Sur cette inscription, Hübner, *IHC*, n°.464 ; Gómez Moreno, *Iglesias mozárabes*,

op. cit., p 367 ; Castejón Calderón, « Los mozárabes del s VIII al s X », art. cité, p 232.

124. Samuel de los Santos Giner, lors des prospections de 1955, avait repéré plus au sud, au niveau du Cortijo de Chinales, des vestiges qu'il pensait être ceux de Saint-Aciscle : Hidalgo Prieto et *alii*, « Cercadilla. Un yacimiento clave », art. cité, p 280.

125. I Sánchez Ramos, « La incidencia del cristianismo en el mundo funerario romano cordubense », *Espacio y usos funerarios en el Occidente romano : actas del Congreso internacional*, éd. D Vaquerizo Cordoue, 2002, vol..2, p 1-25 (en ligne sur http://www.arqueocordoba.com).

126. Castejón Calderón, « Los mozárabes del s. viii al s. x », art. cité, n°.10686 et n°.11546 ; Sánchez Ramos, « La incidencia del cristianismo », art. cité, p 53, 56.

127. La Huerta de San Rafael (barrio de Santa Rosa) a livré au moins trois tombes, Hidalgo Prieto *et alii*, « Córdoba : 300-1236 D.C », art. cité, p 52.

128. Castejón Calderón, « Los mozárabes del s. viii al s. x », art. cité, n[os].23290 et 23291.

129. Une inscription funéraire est dédiée à l'évêque Martin, mort en 931 : Hübner, *IHC*, n°.223, p 73-74. Par ailleurs, le *Calendrier de Cordoue* signale qu'on célébrait à Astigi la fête de la Vierge Trepes et qu'on y vénérait saint Crépin, le premier évêque de la ville, dans un monastère extramuros : *Calendrier de Cordoue*, *op. cit.*, p 80-81, 168-169.

130. Colophon de la Bible de Séville (988) : Madrid, Biblioteca Nacional, ms. Vitr 13.1.

131. ximénez de Rada nous informe que le titulaire du siège de Niebla dut s'enfuir vers Tolède après 1147. Peut-être est-ce le même individu que l'on retrouve dans la documentation mozarabe en 1186, portant le titre d'évêque de la *kūra* de Niebla (Labla) : R ximénez de Rada, *Historia de rebus Hispanie*, trad. J Fernández Valverde, *Historia de los hechos de España*, Madrid, 1989, p 163 ; M González Palencia, *Los mozárabes de Toledo en los siglos XII y XIII*, Madrid, 1926-1930, t I, p 181, et t III, p 237.

132. Ibn al-qu.iyya, *Ta'ri. iftita.*, éd. et trad. J Ribera, *Historia de la conquista de España de Abnelcotia el Cordobés*, Madrid, 1926 (Colección de obras arábigas de historia y geografía de la Real Academia de la Historia, II), éd. p 11, trad. p 8 ; Lévi-Provençal, *HEM*,.I, p 33 ; G Martinez-Gros, *L'idéologie omeyyade. La construction de la légitimité du califat de Cordoue, X[e]-IX[e] siècles*, Madrid, 1992, p 77.

133. Madrid, Biblioteca Nacional, ms. Vitr. 13.1.

134. *Colección documental de la Catedral de Astorga*, éd. G Cavero Domínguez, E Martín López, León, 1999-2000 (Fuentes y Estudios de Historia Leonesa,.77), vol..1, actes n[os].48 et 55.

135. Ibn Ḥayyān, *Muqtabis* V, éd. P Chalmeta, F Corriente, M Subh, Madrid, 1979.; trad. M J Viguera, F Corriente, *Crónica del Califa ʿAbderrahman III an-Nasir entre los años 912 y 942*, Saragosse, 1981 (Instituto Hispano-Árabe de Cultura, Textos Medievales,.64), éd. p 466-468.; trad. p 350-351.

136. *Ibid.*, éd. p 63-64.; trad. p 80.

137. Voir la synthèse de A. García Sanjúan, « Declive y extinción de la minoría cristiana en la Sevilla andalusí (ss XI-XII) », *Historia, Instituciones, Documentos*,.31, 2004, p 269-286.

138. Urvoy, « que nous apprend », art. cité, p 160.

139. Ibn ʻAbdūn fulmine contre les passeurs qui permettaient aux musulmans de passer sur l'autre rive, où ils achetaient leur boisson préférée aux chrétiens : Ibn ʻAbdūn, *Risāla fī l-qaḍa' wa l-.ḥisba*, éd. et trad. É.Lévi-Provençal, G S Colin, *Documents arabes inédits sur la vie sociale et économique en Occident musulman au Moyen Âge*, Le.Caire, 1955, éd. p 57, trad. p 128.

140. D Serrano, « Dos fetuas sobre la expulsión de mozárabes al Magreb en 1126 », *Anaquel de Estudios Arabes*,.2, 1991, p 174-175.

141. *Vita sancti Theotonii*, *Portugaliae Monumenta Historica*, p 84-85.; éd. A A Nascimento, *Hagiografia de Santa Cruz de Coimbra. Vida de D. Telo, Vida de D. Teotónio, Vida de Martinho de Soure*, Lisbonne, 1998, p 176.

142. Ximénez de Rada, *Historia*, *op. cit.*, éd. p 118, trad. p 163.

143. Ibn Ḥayyān, *Muqtabis* III, *op. cit.*, éd. p 54-56, 64-66.

144. Al-Maqqarī, *Nafḥ. al- ṭīb*, *op. cit.*, t I, p 365 ; Jean de Saint-Arnoul, *Vita Iohannis abbatis Gorziensis*, éd. et trad. M Parisse, *La vie de Jean, abbé de Gorze*, Paris, 1999, p 156-157.

145. R Dozy, *Recherches sur l'histoire et la littérature de l'Espagne pendant le Moyen Âge*, Leyde, 1849-1850, 3e.éd., Amsterdam, 1965, t I, p 351-352 ; Simonet, *HME*,.IV, p 734 ; trad. Serrano, « Dos fetuas », art. cité, p 164-165.

146. Güejar Sierra.

147. Lagardère, « Communautés mozarabes », art. cité, p 99-119 ; Serrano, « Dos fetuas », art. cité.

148. M Pastor Muñoz, A Mendoza Eguaras, *Inscripciones latinas de la Provincia de Granada*, Grenade, 1987, n°.150, p 290-291.

149. Parmi une bibliographie abondante mais fragmentaire : M Gómez Moreno, *Medina Elvira*, Grenade, 1888, rééd en fac-similé, Grenade, 1986 ; A Rodríguez Aguilera, « Excavación arqueológica de urgencia "Cerro de los Cigarrones". Yacimiento arqueológico de Madīna Ilbīra, Atarfe, Granada » *Anuario Arqueológico de Andalucia*, 2000, p 591-597.

150. L Vázquez de Parga, « Fragmento de epitafio mozárabe del Abad Recosindo », *Memorias de los Museos Arqueologicos*, 1958-1961, p 42-43 ; Pastor Muñoz, Mendoza Eguaras, *Inscripcioneslatinas*, *op. cit.*, n°.163, p 318-319.

151. Pastor Muñoz, Mendoza Eguaras, *Inscripciones latinas*, *op. cit.*, n°.149, p 287-289.

152. *Translatio sancti Indaletii episcopi*, *Acta Sanctorum*, 30.avril, p 734-735.

153. Bağğāna.

154. Hispalis est le nom antique de Séville, Išbiliyya le nom arabe.

155. Il s'agit de Baeza, qui a souvent changé de maître au cours du XIe siècle. Propriété du souverain de Dénia Iqbāl al-Dawla ʻAlī b Muğāhid, elle fut ensuite

occupée par les Zirides entre 1066 et 1075, avant de tomber entre les mains des Sévillans.

156. Il s'agit du miles du début.

157. Peut-être Baza, dont le nom antique est Basti.

158. Lévi-Provençal, *HEM*, I, p 348-356.

159. Al-Bakrī, *Kitāb al-masālik wa-l-mamālik*, trad. E Vidal Beltrán, *Geografía de España de Abū ʻUbayd al-Bakrī*, Saragosse, 1982, p 17.

160. Al-. Ḥimyarī, *Kitāb al-Rawḍ. fī l-miʿṭār*, *op. cit.*, éd. p 39, trad. p 49-50. Évariste Lévi-Provençal affirme qu'une représentation de la Vierge ornait l'une des portes de Péchina, mais les textes ne se réfèrent qu'à une « statue », sans plus de précision : Lévi-Provençal, *HEM*,.I, p 352.

161. Ibn Ḥayyān, *Muqtabis* V, *op. cit.*, éd. p 466-468, trad. p 350-51.

162. Al-ʻUḏri, *Tarsī ʻ al-aḫbār*, éd A Al-Aḫwanī, *Fragmentos geográfico-históricos de la jamīʿa l-mamālik wa l-masālik*, Madrid, 1965, p 87.

163. M Acién Almansa, *Entre el feudalismo y el Islam. ʻUmar b. Ḥafṣūn en los historiadores, en las fuentes y en la historia*, Jaén, 1994 ; Martinez-Gros, *Identité andalouse*, *op. cit.*, p 136.

164. Nous sommes au sud du Guadalquivir, dans les cinq provinces (*kuwar*) d'Écija (Istiǧǧa), Priego (Bāġa), Rayya, Elvira (Ilbīra), et Jaén (Ǧayyān). La *kūra* d'Écija, prolongement de la Campiña cordouane, sert de zone tampon entre la capitale et les terres insoumises. En descendant le *río* Genil, commence réellement le territoire des rebelles. Ce territoire réduit dispose néanmoins d'un réseau épiscopal plus dense qu'ailleurs. La conquête provoque la disparition rapide de Castulo (Cazlona) et Mentesa (La Guardia), mais un maillage cohérent se maintient jusqu'à la fin du IXe siècle (Asidonia, Astigi, Egabro, Malaca, Iliberri, Acci, Basti, Beatia). L'évêque Astigi est attesté à l'époque califale, et à l'époque almoravide Asidonia, Elvira et Malaga possèdent encore des prélats. l'émir dans les terres de la *fitna* laissent affleurer les strates de la société locale, mettant au jour l'élément indigène.

165. Identifié à Aguilar, Lévi-Provençal, *HEM*, I, n 1 p 372.

166. Ibn Ḥayyān, *Muqtabis* III, *op. cit.*, éd. p 96 ; Lévi-Provençal, *HEM*,.I, p 375.

167. Ibn ʻIḏārī, *Kitāb al-Bayān al-Muġrib*, *op. cit.*, éd. t II, p 182, trad. p 288. Belda est généralement assimilé à Antequera : Lévi-Provençal, *HEM*,.II, p 17-18. Voir aussi Martinez- Gros, *L'idéologie omeyyade*, *op. cit.*, p 124-125.

168. Ces sept forteresses, « chrétiennes depuis les temps anciens », sont les suivantes : Olías (Alǧaš), aux abords immédiats de Bobastro, Santopitar (Šant B.r) et Torrox (Ṭurruš) vers la côte, Comares (Qumāriš), Jotrón (ḫuṭrūn), Riana et Šaḏ liyya dans l'intérieur des terres : Ibn Ḥayyān, *Muqtabis*.V, *op. cit.*, éd. p 85-86, 154-155, 171-172, 209-214, 217-218, 222 ; trad. p 75-76, 124, 134-135, 161-165, 167, 170-173. Le toponyme transcrit sous la forme Rāniyya n'est qu'une déformation de Rayyāna (Riana près de Jotrón).

169. À peu de distance de madīnat Ilbīra : Ibn Ḥayyān, *Muqtabis*.III, *op. cit.*, éd. p 55.

170. *Ibid.*, éd. p 55, 62-64.

171. Trévelez conserve une inscription du milieu IXe siècle : M Pastor Muñoz, A Mendoza Eguaras, *Inscripciones latinas*, *op. cit.*, p 312-313. L'épigraphie funéraire confirme l'implantation chrétienne dans la région. Aux alentours de Puente Genil et de Lucena, deux épitaphes célèbrent des personnages morts au IXe siècle pour le premier, en 925 pour le second : une stèle versifiée de 829 signale la tombe d'un moine près d'Antequera : Hübner, *IHC*, nos.128, 215 et 455 ; Simonet, *HME*,.IV, p 834 ; Gómez Moreno, *Iglesias mozárabes*, *op. cit.*, p 365 ; Riesco Terrero, « Tres lápidas funerarias », art. cité, n°.1 ; Castejón Calderón, « Los mozárabes del s viii al s x », art. cité, p 230.

172. Ibn Ḥayyān, *Muqtabis* V, *op. cit.*, éd. p 60-61 ; trad., §.37-38, p 62.

173. *Ibid.*, éd. p 179-180.; trad. p 140-141.

174. *Ibid.*, éd. p 217-218.; trad. p 167.

175. Hübner, *IHC*, n°.214, p 70.

176. 'Abd Allāh b. Zīrī, *Kitāb al-tibyān*, trad. É Lévi-Provençal et E García Gómez, *El siglo XI en primera persona, las « memorias » de 'Abd Allah, último rey Ziri de Granada, destronado por los Almorávides (1090)*, Madrid, 4e.éd. 1982, trad. p 188.

177. Simonet, *HME*,.III, n 1 p 515.

178. C de Mergelina, « De arquitectura mozárabe. La iglesia rupestre de Bobastro », *Archivo español de Arte y Arqueología*,.2, 1925, p 159-176.

179. Ibn Ḥayyān, *Muqtabis* V, *op. cit.*, éd. p 113, trad. p 95.

180. Il est attesté vers 303-305/915-918, puis de nouveau vers 311/923-924, après sa disgrâce temporaire. Sur ce personnage, citons Ibn ayyan, *Muqtabis* V, *op. cit.*, éd. p 112-116, 138-140, 183-185, 209-214 ; trad. p 95-97, 113-114, 142-143, 161-165. L'évêché disparut probablement avec la reddition de Bobastro en 315/928, suivie de mesures de destruction partielle et d'expulsion d'une partie de la population : *ibid.*, éd. p 209-218 ; trad. p 161-167.

181. Ibn Ḥayyān, *Muqtabis*.III, *op. cit.*, éd. p 108. Sur la construction de nouveaux lieux de culte par les. Ḥafṣūnides : Acién Almansa, *Entre el feudalismo y el Islam*, *op. cit.*, p 88, et F Arce Sainz, « Arquitectura y rebelión : construcción de iglesias durante la revuelta de 'Umar b. Ḥafṣūn », *Al-Qanṭara*,.22/1, 2001, p 121-145.

182. Ibn Ḥayyān, *Muqtabis* V, *op. cit.*, éd. p 140 ; trad. p 114.

183. *Ibid.*, éd. p 206, trad. p 160.

184. V. Martínez Enamorado, « Bobastro (Ardales, Málaga) : la ciudad de Ḥafṣūn », *Archéologie islamique*, 7, 1997, p. 27-44 ; Id., « Sobre las 'cuidadas iglesias' de Ibn Ḥafṣūn. Estudio de la basílica hallada en la ciudad de Bobastro (Ardales, Málaga) », *Madrider Mitteilungen* 45,2004, p. 507-531. Sur l'église de Bobastro, R. Puertas Tricas, « La iglesia rupestre de las Mesas de Villaverde (Ardales, Málaga) », *Mainake*, 1, 1979, p. 179-216. Sur la nécropole dite « mozarabe » : J. Ramos Fernández, « La necrópolis medieval de Las Mesas de Villaverde. El Chorro (Málaga) », *Mainake*, 2-3, 1980-1981, p. 168-185.

185. Ibn Ḥayyān, *Muqtabis* V, *op. cit.*, éd. p. 152-153, trad. p. 122.

186. *Ibid.*, éd. p. 215-217, trad. p. 165-166.

187. Les vestiges matériels allégués pour soutenir cette théorie (Martínez Enamorado, « Sobre las “cuidadas iglesias” de Ibn Ḥafṣūn », art. cité) semblent pourtant délicats à interpréter, tant par leur faible lisibilité que par l’absence de moyens de datation.

188. Ibn Ḥayyān, *Muqtabis* III, *op. cit.*, éd. p. 128.

189. C. de Mergelina, « De arquitectura mozárabe », art. cité.

190. Martínez Enamorado, « Sobre las ‘cuidadas iglesias’ de Ibn Ḥafṣūn », art. cité.

Auteur

Cyrille Aillet

Référence électronique du chapitre

AILLET, Cyrille. *Islamisation et évolution du peuplement chrétien en al-Andalus (VIIIe-XIIe siècle)* In : *Islamisation et arabisation de l’Occident musulman médiéval (VIIe-XIIe siècle)* [en ligne]. Paris : Éditions de la Sorbonne, 2011 (généré le 10 août 2019). Disponible sur Internet : <http://books.openedition.org/psorbonne/2512>. ISBN : 9782859448738. DOI : 10.4000/books.psorbonne.2512.

Référence électronique du livre

VALÉRIAN, Dominique (dir.). *Islamisation et arabisation de l’Occident musulman médiéval (VIIe-XIIe siècle)*. Nouvelle édition [en ligne]. Paris : Éditions de la Sorbonne, 2011 (généré le 10 août 2019). Disponible sur Internet : <http://books.openedition.org/psorbonne/2498>. ISBN : 9782859448738. DOI : 10.4000/books.psorbonne.2498.
Compatible avec Zotero

Islamisation et arabisation de l’Occident musulman médiéval (VIIe-XIIe siècle)

Ce livre est cité par

Lower, Michael. (2014) The Papacy and Christian Mercenaries of Thirteenth-Century North Africa. *Speculum*, 89. DOI: 10.1017/S0038713414000761

(2012) Books Received for Review. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 75. DOI: 10.1017/S0041977X12000523



Éditions de la Sorbonne

Islamisation et arabisation de l'Occident musulman médiéval (VIIe-XIIe siècle) | Dominique Valérian

Histoire et archéologie de la transition en al-Andalus : les indices matériels de l'islamisation à Tudmīr

Sonia Gutiérrez Lloret

p. 195-246

Texte intégral

La terra vince tutto ed è con la terra che l'arqueo logo stratigrafo ha innanzi tutto a che fare, come se fosse un contadino della storia.
Andrea Carandini, *Storie dalla terra. Manuale di scavo archeologico*, 1991, p. 6-7[1].

TUDMĪR COMME CAS D'ÉTUDE

1 Dans le cadre de notre travail –la recherche historique–, une réponse suscite toujours de nouvelles questions et offre, en même temps, différentes perspectives d'étude. C'est ce qu'il s'est passé pour la recherche sur la transition dans le Sud-Est d'al-Andalus, dans un territoire historiquement connu comme celui de Tudmīr : les stratégies de recherches élaborées et développées par l'archéologie durant ces dernières années ont apporté des explications historiques à certains problèmes posés, mais ont également suggéré de nouvelles approches qui devront constituer la base des travaux futurs. Il m'a semblé opportun, dans le cadre du séminaire *Islamisation et arabisation de l'Occident musulman médiéval (VIIe-XIIe siècles)*, de dresser le bilan d'une décennie de recherches individuelles et collectives dans le Sud-Est d'al-Andalus et d'engager, par là même, une réflexion sur la signification historique de notre travail de terrain, sur cette terre qui, comme l'écrivait Andrea Carandini, « absorbe tout » et dont, fondamentalement, nous, les archéologues, nous nous occupons, à la manière de paysans de l'histoire[2]. Il s'agit, en dernier lieu, d'envisager les possibilités que l'archéologie en général et le travail systématique et continu sur certains sites en particulier offrent pour l'identification matérielle de l'islamisation[3].

2 À l'origine de ma réflexion se trouvent deux stratégies de recherche de nature distincte qui remontent à la fin des années 1980 : d'un côté, une étude historique personnelle dans un cadre régional qui aboutit à la publication d'un livre en 1996[4]et, de l'autre, un projet de fouille systématique amorcé en 1988 et dont je pris la direction deux années plus tard. Le premier travail avait pour objectif l'étude du haut Moyen Âge dans un espace du Sud-Est péninsulaire connu depuis l'époque islamique comme étant la *kūra* de Tudmīr –en allusion au noble wisigoth Théodemir qui signa sa capitulation au moment de la conquête– et utilisait tant les sources écrites que les sources matérielles obtenues par la méthode archéologique. Les

premières sources, déjà connues, étaient peu abondantes et pauvres en informations pour la période étudiée ; les secondes, quoique se trouvant encore à un stade préliminaire et centrées sur l'établissement d'une chronologie, étaient totalement inédites comme sources historiques, et contribuèrent à la formulation de diverses hypothèses sur le processus de transformation sociale qu'impliqua l'islamisation de la région. Elles permirent, entre autres données, la mise en place d'une première classification chronomorphologique des productions régionales wisigothiques et émirales, l'identification de certains patrons de peuplement et leur caractérisation ethnique et sociale, ainsi que l'étude archéologique du milieu urbain du haut Moyen Âge ; grâce à cette dernière, on identifia matériellement les villes du célèbre pacte de Théodemir, au-delà de toute spéculation dérivée des éventuelles lectures des toponymes transmis par les sources écrites.

3 Cependant, j'étais la première consciente que ces apports (et l'explication historique qu'ils permettaient de construire) devaient être confortés lors de futurs travaux, en raison de la rareté des séquences stratigraphiques bien reconstruites et fiables au moment d'aborder ladite recherche et à cause de l'absence quasi totale de datations absolues.

4 La majorité du registre matériel systématisé dans ce travail provenait d'interventions archéologiques dépourvues de rigueur méthodologique, de prospections non systématiques ou de recherches clandestines, et avait atterri, par le fait du hasard, dans les réserves des musées. Cette carence de contextes stratigraphiques fiables m'obligea à considérer les matériels d'un même site archéologique comme une sorte de « contexte de peuplement[5] », pour leur assigner une chronologie générique qui compensait cette absence quasi totale de datations absolues. Ainsi, il restait à confronter les informations stratigraphiques avec les nouvelles données matérielles obtenues au moyen de techniques rigoureuses, et cela devait constituer une stratégie de recherche pour l'investigation future.

5 Cette confrontation archéologique débuta en 1988, lorsque l'*Área d'Arqueología* de l'université d'Alicante, en collaboration avec le musée d'Albacete, commença à développer un projet systématique de recherches archéologiques au Tolmo de Minateda, un BIC de la contrée d'Hellín dans la province d'Albacete, sous les auspices de la *Junta de Comunidades* de Castille-La Manche[6](fig. 1). En 1990, j'en pris la direction pour m'occuper des phases du haut Moyen Âge du site qui, au cours de ces deux années de recherches, s'étaient déjà révélées spectaculaires, tant par la magnitude et l'extension des

vestiges conservés que pour leur intérêt ; il s'agissait de la célèbre *Madīnat* Iyyuh mentionnée dans le pacte de Théodemir de l'an 713, un probable avatar de la *ciuitas* d'Eio wisigothique, siège épiscopal créé par les rois wisigoths à l'aube du VIIe siècle[7].

6 Je dois signaler que le projet du Tolmo a sans doute constitué pour moi la stimulation la plus concrète et la plus enrichissante au moment d'aborder n'importe quelle problématique, depuis les temps déjà lointains où, rédigeant ma thèse doctorale, nous avons commencé à fouiller ce site. Je ne pouvais en aucun cas me douter, en entamant les travaux, que j'allais trouver un laboratoire historique si singulier et si bien adapté – avec une véritable précision d'horlogerie suisse – aux problématiques historiques et chronologiques qui commençaient alors à me préoccuper. Découvrir un site qui permettait d'étudier les phases du haut Moyen Âge dans le Sud-Est péninsulaire était, en soi, déjà difficile, mais en trouver un qui présentait une occupation ininterrompue entre les VIe et IXe siècles était un de ces imprévisibles coups de chance que le hasard réserve à la recherche. Le Tolmo a mis en évidence des potentialités d'étude de la période du haut Moyen Âge assimilables à celles d'autres sites urbains importants comme Valence, Mérida ou Carthagène, mais, à la différence de ces derniers, sa condition de site dépeuplé avait contribué à fossiliser sa trame urbaine du haut Moyen Âge dans son état original, d'une façon uniquement comparable avec les cas de Recópolis, Pechina, *Madīnat* al-Zahrā' ou la Vega Baja, récemment exhumée à Tolède. Je suis certaine que ma ligne de recherche durant cette décennie n'aurait pas été la même si je n'avais pas disposé d'un cas d'étude si singulier, qui m'a offert non seulement la possibilité d'étudier la formation d'al-Andalus comme problème historique, mais aussi de m'intégrer à une équipe de recherche et à une réflexion collective que je souhaite souligner ici[8].

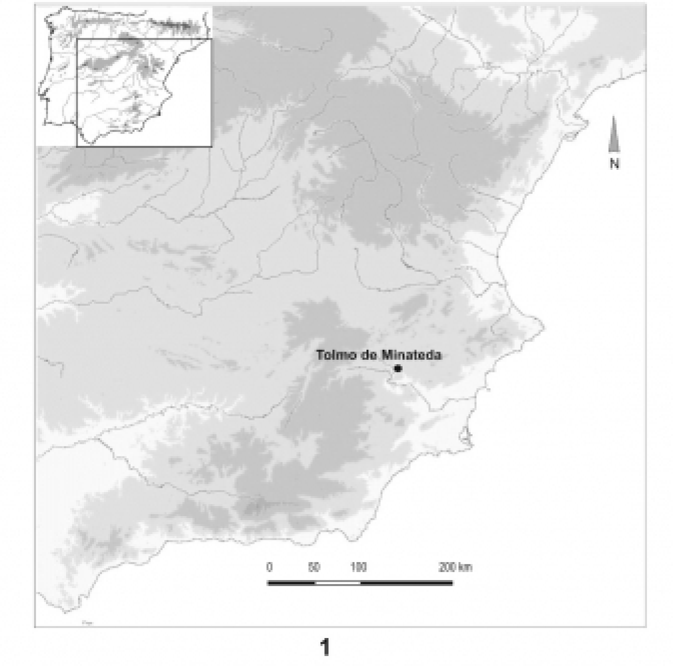




Figure 1 — 1. – Situation géographique du Tolmo de Minateda (Hellín, Albacete). 2. – Plan du complexe basilical de la partie haute avec superposition de la trame urbaine islamique en gris clair. Gutiérrez Lloret, »La islamización de Tudmir », art. cité, p. 310.

7 L'idée centrale de cette réflexion a donc surgi d'une expérience archéologique concrète, qui est celle de la fouille systématique du Tolmo de Minateda, envisagée comme laboratoire de confrontation d'hypothèses historiques sur la transformation de la société du haut Moyen Âge dans le Sud-Est de l'Hispanie ; mais elle va au-delà et affecte également la nature même des données matérielles obtenues au cours du processus de fouille et leur potentialité en tant que source historique. La formation d'al-Andalus impliqua une transformation sociale très importante dont les conséquences

matérielles deviennent visibles à la fin du processus, c'est-à-dire durant le califat ; mais comment y arrive-t-on ? En d'autres termes, est-il possible d'appréhender archéologiquement le processus d'islamisation ? On est donc confronté à un problème historique mais également méthodologique, puisque la réponse doit partir de l'information archéologique, obtenue dans le cadre d'une recherche systématique ; notre objectif en tant qu'archéologues – c'est-à-dire des historiens formés à l'exégèse des sources matérielles – n'est autre que de transformer en données historiques l'information spécifique contenue dans les « restes » du contexte matériel du passé, données comparables dans leur potentialité explicative à celles élaborées à partir des « témoignages » explicites et intentionnels des événements qui constituent le domaine classique des sources écrites[9]. En définitive, la stratégie de recherche qui a été suivie tente d'évaluer le rôle de l'archéologie face à une étude des sources documentaires – qui a ressurgi avec une surprenante vigueur après un apparent rapprochement avec l'archéologie[10] – qui la réduit à la condition de simple artisanat technique ; selon cette vision, son unique fonction est de produire une connaissance descriptive et circonscrite qui requiert l'intervention des historiens du document écrit – les médiévistes dans leur acception la plus classique – pour construire une explication historique qualifiée et rigoureuse de l'information archéologique.

8 La seconde question importante posée par l'archéologie médiévale, depuis cette perspective exégétique des sources matérielles, est celle de la valeur des données archéologiques fournies par un site précis dans la construction d'une explication historique générale. On sait que la recherche archéologique « intensive » ou « de fouilles », si on préfère, possède un rythme différent de celui de la recherche documentaire : elle est lente et souvent imprécise en termes de chronologie. Il peut arriver, et cela est même fréquent, qu'un projet de recherche systématique, mené durant plusieurs années, s'attache exclusivement à une superficie réduite du site, si bien que l'information obtenue, malgré sa valeur intrinsèque, est, par définition, fragmentaire et difficilement généralisable. De fait, cela constitue un reproche récurrent et réducteur lancé par les historiens des textes ; il suffit de se référer aux paroles d'Alain Guerreau : « Et tous ces efforts pour un résultat chaque fois ponctuel, pauvre, difficile à interpréter. En un mot : l'approche des vestiges enterrés est dans tous les cas aléatoire, onéreuse et peu gratifiante[11] » Néanmoins, les données archéologiques que nous construisons en contextualisant la séquence des événements matériels conservés et en l'interprétant historiquement peuvent

être utilisées pour résoudre ou expliquer les problèmes généraux posés ; ainsi, la source matérielle acquiert une nouvelle dimension, celle de document historique, et nous, les archéologues, tout comme le reste des historiens, nous construisons nos propres documents, obtenus (à la différence de ceux-ci) par le biais d'une méthodologie spéciale, dans le cadre d'un processus unique fondé en grande partie sur la maîtrise stratigraphique.

L'espace historique

9 En arabe *Tudmīr* désigna à la fois un territoire et le personnage historique qui lui donna son nom, et ces deux réalités – espace et individu – sont inexorablement liées au processus de formation d'une société islamique dans une région périphérique de l'État cordouan : le Sud-Est de la province de Carthagène qui devient la « *kūra* de Tudmīr ». Le terme arabe de *kūra* (du grec *chóra*) désigne dans l'Islam précoce une unité politico-administrative et provient de la terminologie administrative de l'Orient musulman. Il fut employé pour la première fois en al-Andalus au milieu du VIIIe siècle, en référence à la répartition des troupes syriennes par l'émir Abū al-Ḫaṭṭār entre diverses provinces du Sud d'al-Andalus. Le territoire de Tudmīr est également mentionné mais non comme *kūra*, car ce devait encore être une région administrée par un gouverneur chrétien, Théodemir lui-même ou bien son successeur Atanagilde. Par ailleurs, Tudmīr était le nom que les géographes arabes donnèrent aux terres du Sud-Est péninsulaire dès lors qu'elles furent conquises ; ce nom fut lié précisément à l'incorporation de ce territoire à l'Islam et à la figure de Théodemir ou Theudimer, membre de l'aristocratie wisigothique qui ratifia l'un des rares pactes établis entre conquis et conquérants que l'on ait conservés pour l'histoire d'al-Andalus, et cela deux ans à peine après le débarquement en Hispanie[12]. Cette dénomination, qui n'est autre que la transcription en arabe du nom de Théodemir, fit tout d'abord référence à un domaine imprécis, soumis par capitulation conclue entre les parties, avant de désigner, à partir de l'époque de ʻAbd al-Raḥmān Ier, une division administrative d'al-Andalus, la *kūra* de Tudmīr, au moins jusqu'à la chute du califat.

10 Le célèbre traité de capitulation fut conclu en avril 713 entre ʻAbd al-ʻAzīz Ibn Mūsā, fils du conquérant Mūsā, et Théodemir, qui acquit pour lui et les siens la condition de *ḏimmī*-s ou protégés de l'Islam. Ce statut garantissait la liberté de culte et le respect des vies et des propriétés en échange du paiement d'un impôt de capitation, versé en argent et en espèces (blé, orge, vinaigre, miel et

huile) selon la condition des chrétiens soumis (libres ou esclaves). On a beaucoup débattu sur la biographie de ce personnage, auquel on reconnaît une capacité effective de contrôle territorial indépendante de celle de l'État wisigothique, dont l'appareil politique avait été soumis précédemment à la signature du traité[13]. Cette capacité pourrait émaner de sa condition de *dux*[14] de la région du Levant juste avant et pendant la conquête arabe, charge qu'il dut posséder en raison de sa relation intime – peut-être familiale – avec l'entourage du roi Wittiza[15].

11 La mention expresse dans cette capitulation de sept villes du Sud-Est péninsulaire – Auryūla, Mūla, Lūrqa, B.l.nt.la, Laqant, Iyih et Ilš ou Buq.sr.h, selon les versions – constitue la reconnaissance spéciale du domaine de Théodemir et fossilise un territoire qui devint, avec le temps, une unité administrative intégrée à l'État islamique, la *kūra* de Tudmīr. D'autre part, le traité démontre que les conquérants tentèrent d'adapter la structure administrative municipale romaine (encore en vigueur à l'époque wisigothique dans l'organisation ecclésiastique) à la nouvelle fiscalité musulmane. Cela fut possible grâce à la connivence de certains personnages de l'aristocratie indigène qui, à l'image de Théodemir, jouissaient d'une autorité fiscale sur les territoires qu'ils contrôlaient et s'érigeaient ainsi en garants de la perception du nouvel impôt dû par le groupe social qu'il représentait dans le traité, ainsi que par ses serfs.

12 L'installation des *ǧundī*-s d'origine égyptienne (contingents militaires chargés de la perception des tributs) à Tudmīr vers 743-744 trahit l'inefficacité du système de contrôle territorial fondé sur la ville préislamique et explique son déclin définitif, en même temps qu'elle indique un changement de statut juridique de la région. On assista alors à l'alliance des deux forces, formalisée par un emblématique mariage mixte : celui du *ǧundī* ʻAbd al-Ǧabbār b. Nadīr avec la fille de Théodemir, qui octroya deux villages au titre de la dot matrimoniale : celui de Tarsa près d'Elche et celui de Tall al-Ḫaṭṭāb (ou colline de Ḫaṭṭāb), qui peut probablement être identifié avec le site dépeuplé du Cabezo de las Fuentes, à Albatera. Il doit son nom à Ḫaṭṭāb b. ʻAbd al-Ǧabbār, appellation éponyme d'un important lignage de Murcie et qui désigne vraisemblablement le fils de cette union mixte – et dans ce cas le petit-fils de Théodemir – ou bien alors le mari de sa fille – et, par là même, le gendre du propriétaire terrien wisigothique. Cependant, la dissolution du lignage de Théodemir, probablement absorbé par ce mariage, en même temps que son patrimoine foncier, ne poussa pas les autres secteurs de l'aristocratie wisigothique également

alliés avec les *ğundī*-s à renoncer immédiatement à leurs aspirations. Selon la *Chronique* de 754, Athanagild – le plus riche et généreux seigneur – succéda à Théodemir, sans que soit indiquée la moindre relation de parenté directe entre ces deux personnages, thèse par ailleurs difficilement défendable[16], puisque la base du nouveau domaine d'Athanagild semble dériver exclusivement de son pouvoir économique. Ce *statu quo* prit fin à l'époque de ʻAbd al-Raḥmān Ier avec l'incorporation définitive à l'État islamique des domaines du pacte regroupés en une des *kūra*-s d'al-Andalus, celle de Tudmīr[17].

13 Les *kūra*-s désignaient habituellement des circonscriptions administratives liées à des territoires urbains, souvent baptisés du nom de la capitale (comme cela est le cas, par exemple, des *kūra*-s de Jaén ou de Séville), mais il n'en fut pas de même pour celle de Tudmīr, en raison de l'origine particulière de son nom ; le statut de capitale octroyé à cette *kūra* est lié à la restructuration administrative de l'émir ʻAbd al-Raḥmān II, avec la fondation en 825 de Murcie, nouveau siège urbain créé pour installer les gouverneurs et chefs militaires et, dès lors, destiné à devenir la capitale de ce territoire.

14 Quant à ses limites, la *kūra* de Tudmīr comprenait, *grosso modo*, les provinces actuelles de Murcie, le Sud d'Alicante, le Sud-Est d'Albacete et le Nord d'Almería, jouxtant, du nord au sud, les *kūra*-s voisines de Valence, Santaver, Tolède, Jaén et Ilbīra. Son extension primitive se fonde sur la courte mention d'al-Rāzī, qui se contente de nommer ses principales villes (Lorca, Morata (?), Orihuela, Alicante, Carthagène et le port de Donia ou Dénia) ainsi que sur la description détaillée d'al-ʻUḏrī, qui énumère tous ses districts (Lorca, Murcie, al-ʻAskar, Chinchilla, Elche, Iyyuh al-Sahl, Gˇabal Buqasra, al-qalʻa, Gˇabaliya, Tūtiya, Ibn al-Gˇāyʻ, Buqasra, Mawra, Bāliš et Bayra). Tous les auteurs s'accordent à inclure à la *kūra* de Tudmīr le corridor d'Albacete qui, partant d'Hellín et de Tobarra, arrive jusqu'à Chinchilla, Albacete et Balazote. Au sud, une ample frange territoriale du nord d'Almería (depuis Vera sur la côte jusqu'à la contrée de Vélez à l'intérieur des terres) est incorporée. En revanche, les avis divergent sur l'inclusion de la zone de Huéscar et Galera, dans l'actuelle province de Grenade mais aussi de la sierra de Segura à Jaén. Une des limites les plus discutées est celle de son point de contact avec la *kūra* de Valence, où l'on observe une évidente indécision au moment d'inclure le Nord montagneux de l'actuelle province d'Alicante – le Gˇibāl Balansiya ou montagne de Valence – à l'une ou l'autre *kūra*. Selon al-Rāzī, Dénia est une ville de la *kūra* de Tudmīr, tandis qu'al-ʻUḏrī

l’intègre indistinctement à l’une ou l’autre ; ce tâtonnement géographique fut interprété par Joaquín Vallvé comme conséquence des variations frontalières détectées en al-Andalus à la suite de la chute du califat. De son côté, Pierre Guichard conclut que la montagne d’Alicante fit partie administrativement de la *kūra* de Tudmīr et non de celle de Valence, bien que cela ait toujours été une frontière incertaine ; en revanche, depuis une perspective archéologique, sa culture matérielle d’époque islamique précoce correspond, à l’heure actuelle, au territoire valencien, indépendamment de son assignation administrative (fig. 2).

Le peuplement et l’occupation du territoire

15 Au début de ce texte, j’avais signalé que, en plus des rares sources écrites connues, très avares en information, le travail sur la *kūra* de Tudmīr a exploité les sources historiques matérielles alors balbutiantes dérivées de la méthodologie archéologique, pour formuler diverses hypothèses sur le processus de transformation sociale qu’entraîna l’islamisation de la région. Cette étude conduisit à l’identification de certains patrons de peuplement rural et à l’étude archéologique du milieu urbain de la région au haut Moyen Âge, facilitant, entre autres choses, la reconnaissance matérielle des villes du célèbre pacte de Théodemir, et permettant de dépasser les spéculations liées aux éventuelles lectures des toponymes transmis par les sources écrites[18]. Sans vouloir revenir sur les arguments qui permettent d’étayer cette identification et qui ont été largement présentés dans des travaux antérieurs, il convient de rappeler ici que les villes reconnaissables comme telles dans les différentes versions se réduisent à six : Auryula, Mula, Lurqa, B.l.nt.la, Laqant et Iyyuh ; s’y ajoute une septième, Ilš ou Buq.sr.h selon les versions. Tandis que la localisation de quelques-unes des villes mentionnées – B.l.nt.la, Iyyuh o Buq.sr.h – avait provoqué des débats passionnés durant plus d’un siècle, on considère que l’identification d’Auryula, Mula, Lurqa, Laqant et Ilš avec, respectivement, Orihuela, Lorca, Alicante et Elche a été démontrée d’un point de vue toponymique

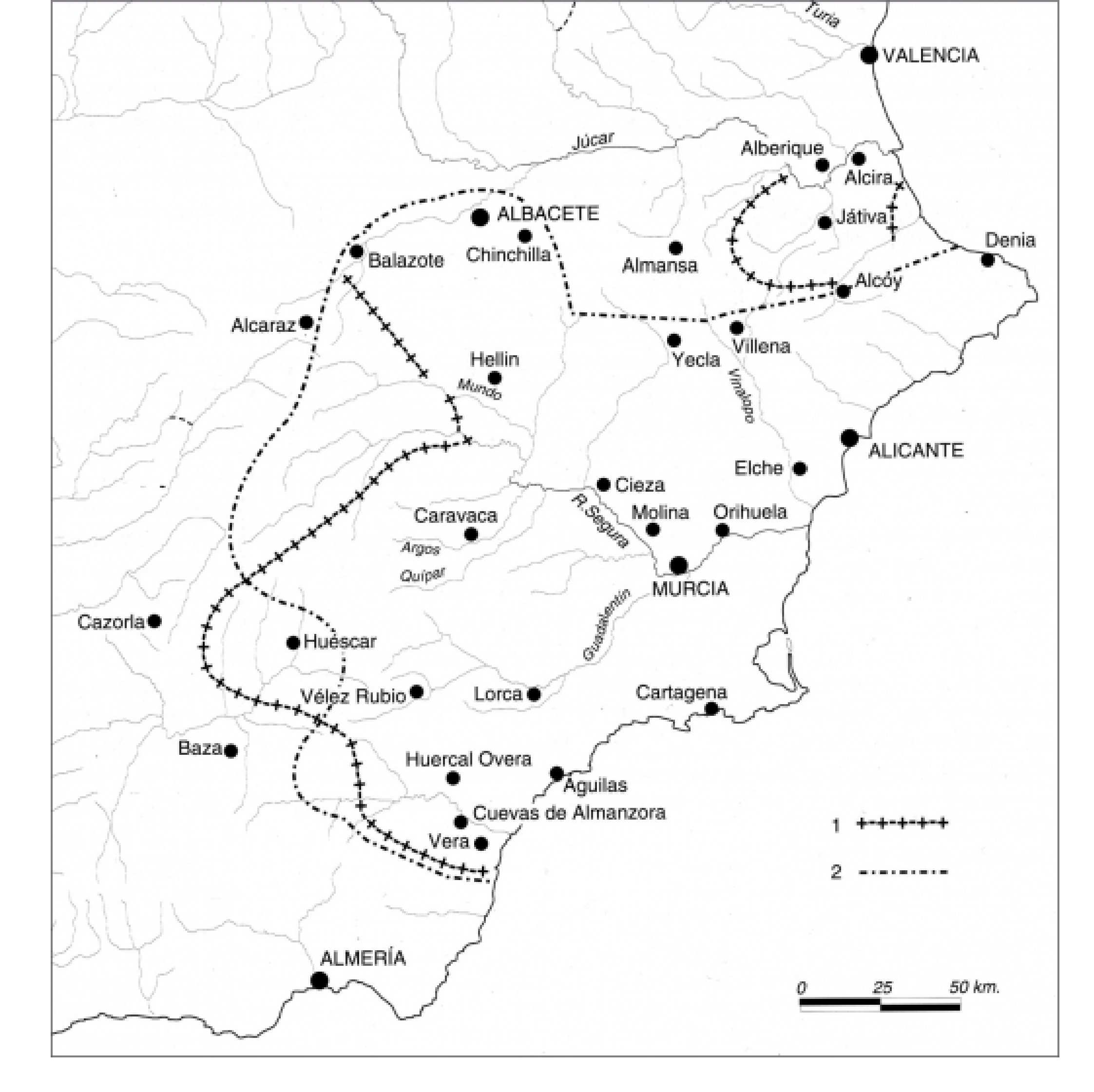


Figure 2 — Limites de la *kura* de Tudmir : 1. Jusqu'au XIe siècle, selon E. Molina López, et 2. selon J. Vallvé Bermejo. Gutiérrez Lloret, *La cora de Tudmir*, *op. cit.*, p. 29.

16 La confrontation matérielle a permis de nuancer quelques-unes des identifications proposées et de suggérer des emplacements probables pour les villes les plus douteuses, et l'on admet dorénavant les identifications d'Auryula avec Orihuela, Mula avec le Cerro de La Almagra (site dépeuplé proche de Mula, Murcie), Lurqa avec Lorca (Murcie), Laqant avec Alicante, Iyyuh avec le site dépeuplé du Tolmo de Minateda à Hellín (Albacete), Ilš avec la colonie romaine IuliaIlici Augusta, siège épiscopal wisigothique postérieur situé aux environs d'Elche (Alicante), ainsi que Buq.sr.h avec la ville romaine de Begastri au Cabezo de Roenas (Cehegín, Murcie). Seule la localisation de B.l.nt.la reste un mystère, étant donné que la candidature de Villena, à Alicante, soutenue par quelques auteurs est indéfendable depuis une perspective archéologique[19], tandis que l'hypothèse de Valence, récemment remise à l'ordre du jour[20], est certes justifiable depuis une perspective matérielle, mais s'éloigne tellement de l'espace géographique du pacte de Théodemir et de la *kura* de Tudmir elle-

même, que je la considère, personnellement, comme improbable (fig. 3).

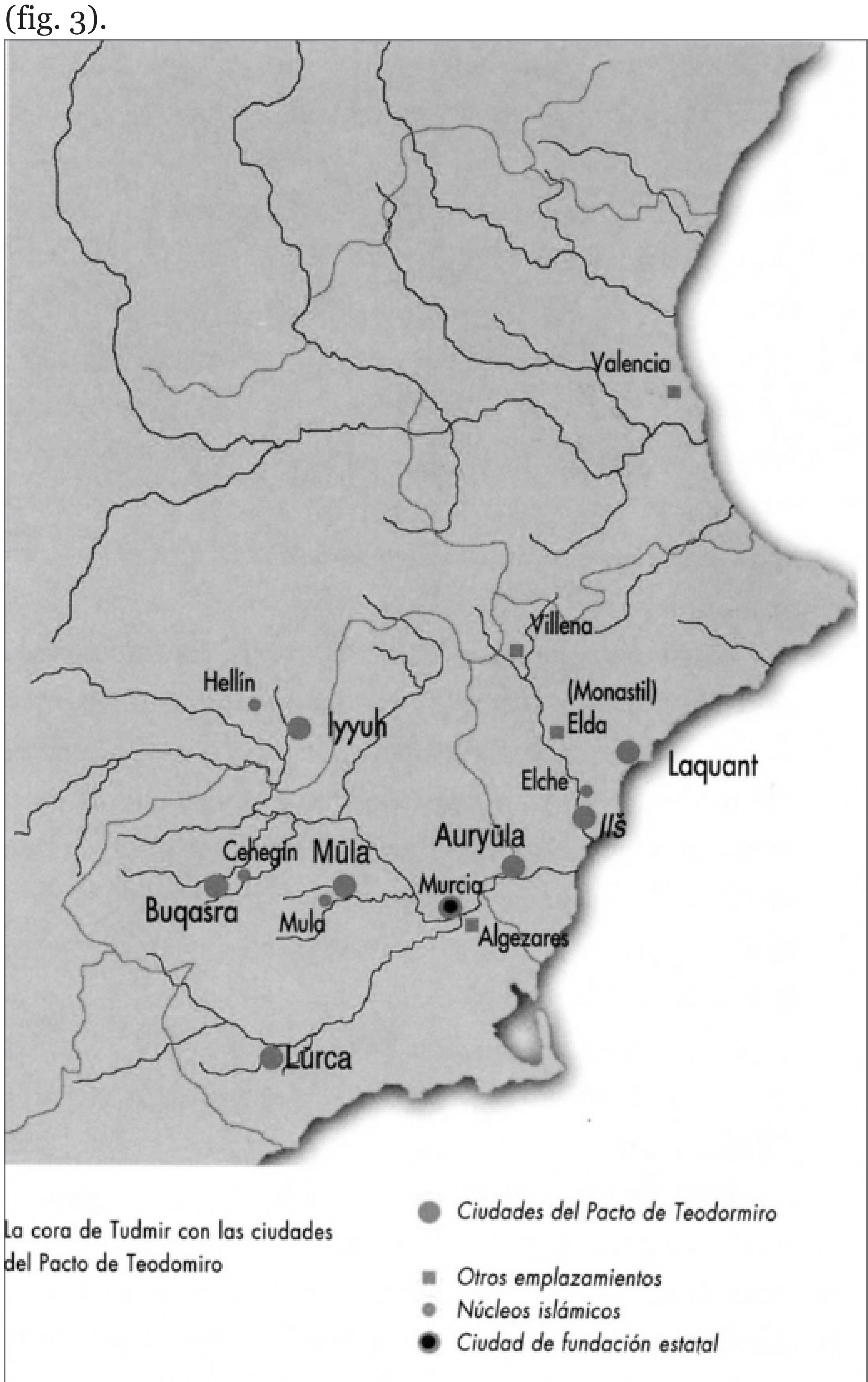


Figure.3.— La *kura* de Tudmir avec les villes du pacte de Théodemir. Gutiérrez Lloret, « Illici en la Antigüedad Tardía », art. cité, p. 109.

17 Le processus d'islamisation en milieu urbain devait être appréhendé par le biais de recherches systématiques dans les villes du célèbre pacte de capitulation de l'an 713 que l'on avait pu identifier, mais cela n'alla pas sans peine. Les villes qui présentent une occupation continue, telles Lorca, Alicante ou Orihuela, soulèvent d'évidents problèmes de reconnaissance et de

conservation des contextes wisigothiques et émiraux, puisqu'il reste très difficile d'individualiser les contextes antérieurs au xe siècle à l'intérieur de l'espace *intra-muros* de ces futures *madīna-s ;* en revanche, des restes appartenant à ces époques apparaissent, de façon plus ou moins substantielle, dans des aires extérieures où ils sont identifiés à des établissements paysans ou périurbains. L'un des exemples les plus frappants et singuliers est peut-être celui d'Alicante, où les quelques trouvailles remontant à l'Antiquité tardive ou à l'époque émirale n'apparaissent que de façon sporadique dans son centre historique et sur le flanc de sa forteresse, alors que l'on a pu reconnaître des restes de peuplement des VIIe et VIIIe siècles dans des points éloignés de son territoire périurbain : on mentionnera la zone de Benalúa, le site dépeuplé de Fontcalent, au pied de la montagne du même nom, et, plus récemment, le spectaculaire ensemble du Cerro de las Balsas situé dans la zone de la Albufereta et installé en face de la ville romaine de Lucentum (le Tossal de Manises), à un moment où celle-ci avait déjà indiscutablement disparu en tant que réalité urbaine et topographique.

18 En effet, les indices d'un peuplement tardo-romain, d'une ampleur et d'une complexité insoupçonnées il y a à peine une décennie, sont apparus dans tout le territoire qui s'étendait de chaque côté du marais de l'Albufereta, avec, en particulier, une spectaculaire concentration funéraire qui se devine au pied de la sierra Grossa, dans la zone du Cerro de las Balsas (en cours d'étude[21]). Ces vestiges ont incité à poser la question de l'éventuelle existence d'un important noyau de peuplement de caractère urbain, qui se serait développé à partir du VIe siècle et surtout au VIIe siècle ; celui-ci serait sans doute associé à une aire de culte chrétien que l'on pressent grâce à l'inhabituelle concentration funéraire de la zone et à certaines manifestations architectoniques et décoratives isolées ; il a même été suggéré, avec les précautions d'usage, de l'associer au toponyme Laqant du pacte de Théodemir[22]. Cette nouvelle trouvaille et ses éventuelles conséquences –.pour le moment uniquement formulées à titre d'hypothèses suggestives– révèlent le potentiel explicatif qui émane des restes matériels et qui transforme la recherche archéologique en principale source de connaissance historique pour ces périodes. Selon moi, il est certain que la ville d'Alicante a fourni jusqu'à présent peu de restes de l'époque émirale, mais, comme on l'a signalé auparavant, il est également évident qu'il s'agit là d'un problème commun à la majorité des villes du pacte qui continuèrent à être habitées durant le Moyen Âge, comme Lorca ou Orihuela. Les meilleures

possibilités d'étude proviennent, donc, des autres villes qui furent définitivement abandonnées ; de fait, l'horizon émiral précoce semble seulement pouvoir être discerné dans des sites qui perdirent précisément leur condition urbaine dans un contexte précalifal, comme le Cerro de la Almagra (Mula, Murcie), Begastri (Cehegín, Murcie) et, dans une moindre mesure, Ilici (La Alcudia à Elche, Alicante), en plus du Tolmo de Minateda (Hellín, Albacete) lui-même.

19 Les travaux engagés au Cerro de la Almagra semblent corroborer son identification avec la ville de Mula et ont permis de documenter une partie de la muraille flanquée de tours qui enserre le site, ainsi que les restes d'un possible édifice de culte et une partie d'une nécropole *intra-muros*, remontant à peu près au milieu du VIIe siècle. Cette datation est d'ailleurs en accord avec les différents éléments de culture matérielle connus, notamment la toreutique et la céramique[23]. Le cas de Begastri est plus complexe, car même si le site est fouillé de façon continue depuis 1980 et que personne ne met en doute son identification avec la ville du pacte, les prémisses méthodologiques et les interprétations de certains restes matériels sont pour le moins discutables ; tel est le cas de la prétendue basilique chrétienne localisée sur la partie sommitale de la colline et dont la restitution nous semble, à la lumière des données publiées, difficilement défendable[24]. Certains matériels dépourvus de contexte stratigraphique et étudiés il y a une décennie pourraient suggérer une continuité du siège épiscopal wisigothique au cours des premiers siècles islamiques, mais aucune nouvelle donnée stratigraphique fiable permettant de confirmer ou de nuancer cette proposition n'a été présentée[25], à l'exception de la découverte d'un trésor daté du premier tiers du XIe siècle, constitué de 237.monnaies d'argent frappées dans ce même premier tiers du XIe siècle et majoritairement composé de numéraires fatimides ; néanmoins, les conditions de cette trouvaille ne permettent pas de vérifier si elle s'inscrit dans un contexte d'occupation ou, comme cela semble plus probable, si elle s'explique par une fréquentation sporadique ou par une occultation circonstancielle[26].

20 En dernier lieu et malgré des recherches longues et continues, Ilici (La Alcudia, à Elche) présente un panorama décourageant pour ses phases tardives. Le manque de rigueur et les déficiences méthodologiques de la plupart des interventions archéologiques effectuées contribuèrent à ancrer un cliché historiographique totalement obsolète et acritique, fondé sur la succession de villes superposées et détruites à coups d'invasion, en même temps qu'ils entravèrent la reconnaissance des séquences stratigraphiques

réelles, diluées dans une périodisation idéale définie dans les années 1950, et qui en vint à occulter les phases de l'Antiquité tardive et du haut Moyen Âge de la ville, tout en les peuplant de mythes. Les matériels et les édifices de cette période étaient sortis de leur contexte, quand ils n'étaient pas interprétés selon une image préconçue qui finissait par les justifier. Cette situation déplorable, dans laquelle se trouve ce qui est, probablement, l'un des sites les plus importants pour l'étude du haut Moyen Âge dans la région, a commencé à changer progressivement à partir de son acquisition, en 1996, par l'université d'Alicante et de la création d'une Fondation universitaire de recherche archéologique. Cette dernière s'est consacrée à mettre de l'ordre dans le site en étudiant les anciennes interventions et en développant un programme de respect et de mise en valeur, qui inclut la construction d'un musée et centre d'interprétation dont l'ouverture est imminente. En outre, de nouvelles interventions de caractère ponctuel ont été menées, permettant de réétudier et de dater correctement de prétendus restes de l'Antiquité tardive, tout en encourageant divers travaux de recherche destinés à jeter les bases d'une future recherche rigoureuse[27]. Concernant la problématique de son islamisation et de son éventuelle continuité à l'époque émirale, il semble plausible que le site ait perduré pendant, au moins, une partie du VIIIe siècle, étant donné l'identification toujours plus précise des contextes matériels de ce siècle, en plus de la localisation de matériel pleinement émiral qui semble, aujourd'hui, plutôt résulter d'une fréquentation sporadique[28].

21 Dans le cas du peuplement urbain, et en marge des villes du célèbre pacte de Théodemir, l'étude de Carthagène médiévale constitue une véritable exception. Les travaux systématiques menés pour le projet du théâtre et dirigés par Sebastián Ramallo et Elena Ruiz ont mis au jour une séquence d'occupation ininterrompue sur les restes du théâtre augustéen qui fut transformé en un secteur urbain de nature commerciale à l'époque tardo-antique et byzantine ; l'individualisation, pour la première fois, de contextes émiraux dans cette séquence remet en question le traditionnel hiatus matériel postwisigothique et ouvre de nouvelles possibilités d'étude du processus d'islamisation[29].

22 La recherche autour des patrons de peuplement rural et de leur éventuelle caractérisation éthique et sociale ne s'est pas beaucoup développée. Une exception évidente et significative, tant par la rigueur et la continuité du projet que par la singularité de son peuplement, est l'ensemble cénobitique du *Ribaṭ* de Guardamar. Ce site clé dans l'étude de l'islamisation religieuse et sociale précoce

du Bajo Segura est conséquent et a déjà fait l'objet d'un ensemble significatif de publications, auxquelles s'ajoute le mémoire récent et fondamental des travaux réalisés entre 1984 et 1992, publié par la Casa de Velázquez[30]. En marge de cet exemple, aucune intervention systématique et, à plus forte raison, aucun projet de recherche ne se sont intéressés à certains patrons de peuplement documentés il y a une décennie, comme, par exemple, les sites de hauteur occupés durant l'émirat ; parmi ces derniers, il convient de souligner l'importance du Zambo en Novelda, victime de spoliations clandestines qui ont perturbé une grande partie de sa structure ; toutefois les travaux commencés au Castellar de la Morera à Elche (Alicante) en 2007 ont permis de documenter une vaste enceinte emmuraillée, pourvue de chemins de ronde, qui délimite un espace de plus de 11 hectares renfermant au moins trois ensembles édifiés sur l'acropole ainsi que de nombreux restes céramiques et constructifs datables entre les VIIIe et Xe siècles.

23 Tous ces indices obligent à matérialiser un lieu jusqu'ici resté invisible et posent la question d'un peuplement musulman précoce dans la région d'Elche[31].

24 Une situation similaire se répète pour les sites en zones marécageuses, qui ont été bien documentés lors de travaux de prospection[32], mais qui n'ont jamais été fouillés de manière systématique. Seul le récent projet du Musée archéologique d'Alicante (MARQ), dirigé par Juan Antonio López Padilla au Cabezo Pardo, fait figure d'exception ; il offre d'intéressantes possibilités d'étude de la problématique du peuplement émiral. Ce Cabezo, situé à la confluence des territoires de San Isidro et Granja de Rocamora, appartient à l'ensemble du Cabezos de Albatera, dans la Vega Baja du Rio Segura (Alicante), et comporte, en plus d'un important peuplement argarique, un intéressant site de chronologie émirale, auquel est associée au moins une possible sépulture décrite par Louis Siret[33] ; à l'époque, j'avais proposé d'identifier ce site avec le hameau de Tall al-Ḫattab, mentionné par le géographe andalous al-ʻUḏri comme l'un des deux concédés par Théodemir au *ǧundi* ʻAbad al-Gabbar, au titre de dot matrimoniale pour le mariage avec sa fille[34]. La présence de mobiliers et de structures islamiques (très spoliés) sur son sommet permet, en plus, de confirmer la chronologie du site et d'entrevoir la possibilité de documenter, pour la première fois, la matérialité d'un village de cette époque[35].

25 D'autre part, on commence à distinguer une nouvelle ligne de recherche dans la reconnaissance de certaines modalités du peuplement rural du haut Moyen Âge. Ainsi, plusieurs villages de

taille réduite ont été documentés dans le *territorium* de la *ciuitas* wisigothique du Tolmo de Minateda ; ils se situent sur de faibles hauteurs dans des zones très fertiles, à proximité de cours d'eau ou de sources et d'anciennes installations rurales romaines (c'est le cas de Loma Eugenia et Loma Lencina, dans le municipe d'Hellín, ainsi que d'Alboraj, dans le municipe de Tobarra[36]) ; quelques zones funéraires isolées doivent correspondre à des implantations rurales inconnues mais sûrement similaires à celles citées (Torre Uchea à Hellín[37]). Tous ces sites présentent en surface des mobiliers du haut Moyen Âge, qui permirent de formuler une première datation d'époque wisigothique, confirmée par la suite lors d'une intervention d'urgence réalisée en 1995 dans la nécropole du site de Loma Eugenia. Quasiment une trentaine de cistes, renfermant divers ensembles de mobiliers métalliques datables entre la fin du VIe et le début du VIIe siècle et (peut-être) jusqu'en plein VIIe siècle[38], furent exhumées. Peut-être que certains des sites récemment documentés dans les environs de la ville de Murcie, tels les restes de Senda de Granada, répondent à des patrons ruraux de caractéristiques semblables, qui nous permettront de reconnaître quelques-uns des types d'habitats ruraux mentionnés par les sources écrites d'époque wisigothique, comme le *uicus*, le *pagus*, la *uilla* ou la *uillula*[39].

26 Le panorama de recherche qui vient d'être tracé, sans prétendre à l'exhaustivité, met en évidence la valeur du Tolmo de Minateda comme cas d'étude et point de comparaison pour certaines des hypothèses proposées dans ma recherche régionale sur Tudmir. En ce sens, la dernière partie de ce travail cherche à analyser les possibilités de reconnaissance archéologique de l'islamisation à la lumière des données obtenues au Tolmo, dans le cadre d'un projet de fouille systématique et étalé dans le temps, qui a mis au jour une ville du haut Moyen Âge d'une importance géohistorique singulière dans la région de Tudmir[40].

LA RECONNAISSANCE ARCHÉOLOGIQUE DE L'ISLAMISATION

27 Les différents aspects matériels étudiés dans le cadre du projet de recherche sur le Tolmo de Minateda ont permis d'envisager le problème de l'islamisation et de son identification archéologique depuis différentes perspectives. Il s'agit, en fin de compte, d'identifier des sociétés au travers de leur culture matérielle et d'établir les limites réelles de cette identification. Cette recherche s'intéresse à l'étude de la formation de la société islamique, dans le

cadre de la transition qu'impliqua la disparition définitive de la société antique. L'archéologie se transforme en un instrument efficace pour la caractérisation matérielle de la société islamique et permet de reconnaître certains indicateurs du processus d'islamisation, que j'ai divisés en trois groupes : indicateurs sociaux, culturels et chronologiques.

Indicateurs sociaux

L'urbanisme

28 Un des éléments qui reflètent, sans doute, le mieux la formation sociale islamique et qui la différencient matériellement des autres sociétés possibles est l'urbanisme, comme l'a signalé M. Acién en insistant sur l'« hégémonie du privé comme caractéristique inhérente à l'idéologie de la formation sociale islamique et à sa matérialisation dans l'urbanisme et la maison[41] ». Le même auteur, en citant nos travaux, s'appuie sur le Tolmo pour exemplifier les transformations de la ville tardo-antique et la rupture de l'urbanisme islamique[42]. Le maintien du Tolmo a confirmé que toutes les villes wisigothiques ne furent pas nécessairement abandonnées avec la conquête musulmane, mais que, dans de nombreux cas, elles s'islamisèrent et subsistèrent au moins jusqu'à l'émirat. Cependant, il a également mis en évidence que ce processus d'islamisation urbaine entraîne une profonde rupture urbanistique qui se reflète, dans le cas qui nous occupe, dans la discontinuité existant entre ces deux projets urbains.

29 Nous avons donc une *ciuitas* wisigothique érigée *ex nouo*, vers la fin du VIe ou au début du VIIe siècle, sur les ruines d'un municipe romain pratiquement abandonné à l'époque du Haut-Empire, avec une continuité stratigraphique durant l'émirat. Les données archéologiques ont montré que l'intense activité constructive du noyau urbain à l'époque wisigothique, loin d'être improvisée, résulta d'un dessein unitaire, soigneusement conçu et dont les lignes directrices ont probablement été exécutées en pleine époque wisigothique, ce qui en fait l'un des rares projets urbanistiques *ex nouo* de cette période. Cette planification minutieuse se matérialise nettement dans l'architecture monumentale, en particulier dans la fortification de l'accès principal de la ville, situé sur l'unique talweg qui permettait l'accès au plateau[43], et, surtout, dans la création d'une aire monumentale de caractère religieux sur la partie haute de la ville, constituée d'une basilique à trois nefs associée à un baptistère, un cimetière *ad sanctos* et un édifice en vis-à-vis qui correspond probablement au *palatium*, le tout s'ajoutant à

l'occupation urbaine de la superficie de la colline dans son entier[44]. L'implantation topographique du complexe – visible depuis tous les endroits de la ville, canoniquement orienté est-ouest au centre du plateau et uniquement dominé par l'enceinte fortifiée de l'acropole – donne, à elle seule, une idée de l'intentionnalité de l'ouvrage et de sa signification symbolique, comparable au projet de Recópolis lui-même (fig. 4). À cela s'ajoute l'ampleur de l'intervention : on fit les plans *a fundamentis*, en arasant et détruisant tous les vestiges antérieurs, et en remodelant complètement la topographie urbaine dans ce secteur de la ville, et on alla jusqu'à tailler le substrat rocheux.

30 Les fouilles récentes ont démontré que l'église et le baptistère annexe n'étaient pas des constructions isolées, mais qu'ils faisaient partie d'un programme de construction unitaire, incluant un grand édifice disposé au nord de l'église. Celui-ci fut élaboré et construit *ex nouo* à un moment avancé du VIe siècle, voire au début du VIIe siècle, à la suite d'une décision politique qui émana peut-être directement de l'autorité tolédane. Son caractère monumental confirme cette hypothèse, tandis que son étroite relation avec la basilique suggère qu'il pourrait s'agir du palais épiscopal d'un nouveau siège créé à la fin du VIe siècle : la *Eiotana* ou *Elotana*. Dès lors, l'étude globale du complexe architectural permet de saisir la signification historique de son édification, tant dans le domaine de sa planification architectonique que, surtout, dans sa dimension politique et symbolique. La disposition harmonieuse dans un espace urbain privilégié de ce que nous identifions comme les trois éléments de la triade épiscopale, que sont la cathédrale, le baptistère et le palais épiscopal (ce dernier étant l'espace de représentation et la résidence de la plus haute autorité ecclésiastique), souligne une volonté de mise en scène, rehaussée par le portique d'accès qui structure les espaces et la circulation interne[45] dans le but de magnifier et de signaler le lieu le plus important de la *ciuitas*, où se concentrent tous les pouvoirs.



Figure.4.— Vue du complexe religieux fouillé au Tolmo de Minateda. Photo S. Gutiérrez Lloret.

31 Ce complexe fut utilisé et transformé tout au long du VIIe siècle[46], comme le démontrent les mobiliers, les éléments liturgiques, les *graffiti* en lettre cursive wisigothique trouvés sur les enduits, la décoration architectonique, la datation absolue d'une des tombes[47] à l'intérieur de l'église alors qu'elle était en fonction, ou encore les trouvailles numismatiques. Il devait encore fonctionner au début du VIIIe siècle, même si le processus d'abandon dut commencer à un moment indéterminé de ce siècle et entraîna la reconversion à un usage domestique de certaines pièces secondaires de la basilique et du palais[48], ainsi que la spoliation systématique des grands espaces (fig. 5), jusqu'à ce que la phase islamique, qui vint se superposer, oblitère tout (fig. 1, 2).



Figure.5 — Pavements de terre orangée correspondant à la réadaptation domestique du complexe monumental wisigothique après la perte de son usage liturgique. Restitution de la phase du VIIIe siècle. Plan S. Gutiérrez Lloret.

32 D'autre part, cette phase islamique se matérialise dans la modification des fortifications, la superposition des cimetières et l'extension des structures urbaines émirales sur les ruines wisigothiques, jusqu'à leur abandon à un moment avancé de l'émirat auquel correspondent la majorité des mobiliers domestiques datés, au sens large, de la seconde moitié du IXe.siècle. Cette trame urbaine émirale

33 –.essentiellement documentée en extension sur la partie haute de la ville.– se mit en place, avec une évidente solution de continuité, sur les déblais de l'édifice palatin dont les murs servirent occasionnellement de fondation aux nouvelles structures, ainsi que sur les ruines de l'ancienne basilique désormais totalement enfouie, à l'exception de quelques contextes qui furent réemployés dans les nouvelles constructions ou qui se conservèrent en îlots résiduels au milieu des espaces ouverts (fig. 6).



Figure.6 — Trame urbaine émirale superposée au complexe basilical du Tolmo de Minateda. Restitution de la phase du IXe siècle. Plan S. Gutiérrez Lloret.

34 La configuration de ce vaste quartier illustre une spectaculaire réorganisation urbanistique d'une des zones publiques les plus emblématiques de toute la ville wisigothique. Elle représente la sécularisation d'un espace urbain religieux, qui possède désormais une fonction résidentielle et privée, et matérialise, avec ce changement de vocation, la rupture définitive, tant topographique que fonctionnelle, dans ce secteur urbain qui symbolise à lui seul la fin de la ville. Loin d'être un acte spontané, son édification semble être la conséquence d'une décision planifiée, qui culmine dans le processus préalable de spoliations systématiques, incluant des travaux de conditionnement des ruines, avec le terrassement et la construction de murs de soutènement, ou encore le nivellement qui pourrait expliquer l'arasement uniforme (à une même cote) des murs de l'édifice palatin.

35 Cette vision urbanistique d'époque islamique, plus proche du milieu rural que des modèles encouragés par la formation sociale islamique, trahit l'état d'avancement de la dégradation urbaine des anciennes villes wisigothiques et explique que l'intérêt de l'État cordouan pour le milieu urbain ait été canalisé par d'autres voies, comme le démontre la fondation de Murcie au détriment de Iyyuh ellemême[49]. Il est significatif que l'aire de l'ancienne église se maintienne jusqu'au IXe siècle comme un terrain vierge d'édifications domestiques, avec seulement deux fours à l'intérieur. Il est probable que, si l'occupation avait continué durant toute

l'époque islamique, cette surface aurait fini par être construite, mais son abandon précoce a fossilisé un espace vide sur l'édifice religieux –.c'est encore le cas au IXe.siècle.– qui soulève d'intéressants problèmes d'interprétation.

La maison

36 Un second problème qui se pose est celui de la maison proprement dite et de sa relation avec un type concret de société. Le modèle d'unité domestique documenté au Tolmo est loin de correspondre à celui des « maisons pleinement islamiques, avec des couloirs autour de la cour interne et qui font fonction de vestibules d'entrée et de cuisine[50] ». Celle du Tolmo est plutôt de type unicellulaire – avec une ou plusieurs unités domestiques – et elle se répartit de façon anarchique autour d'espaces ouverts occasionnellement cloisonnés ; elle correspond au modèle monocellulaire défini par André Bazzana et caractéristique de la partie orientale d'al-Andalus durant le haut Moyen Âge[51]. L'origine de cette typologie urbaine islamique de maison simple avec une seule pièce rectangulaire à fonctions multiples est généralement mise en relation avec la maison berbère d'Afrique du Nord à partir d'informations ethnoarchéologiques, sans que l'on puisse écarter des influences locales[52].

37 Cependant, la fouille d'un espace urbain wisigothique localisé dans la zone de la porte[53]a permis de documenter la similitude entre les maisons wisigothiques et islamiques, tant dans leur morphologie que dans leurs infrastructures (fig. 7). De fait, on constate que ce modèle de maison simple est très proche des structures domestiques wisigothiques, tant rurales qu'urbaines, ainsi que de maisons de chronologie islamique dans certains sites ruraux précoces, souvent en relation avec un peuplement d'origine indigène ou tribale. On trouve diverses typologies de sites ruraux wisigothiques qui offrent, avec certaines variantes, un modèle structurel formé par de grandes pièces quadrangulaires ou trapézoïdales, regroupées autour d'un espace ouvert de grandes dimensions ou bien disposées sur l'un de ses côtés : depuis des enceintes fortifiées comme le castrum de Puig Rom à Gérone[54]jusqu'aux sites ruraux avec un lieu de culte du type d'El Bovalar à Lérida[55], en passant par des villages ouverts de taille réduite comme Vilaclara de Castellfollit del Boix à Barcelone[56], le Cuarto de las Hoyas à Salamanque[57] ou Navalvillar à Madrid[58]. Parmi les exemples provenant du milieu urbain, on peut citer ceux de Recópolis[59], Mérida[60]et Carthagène[61]. Les différences

planimétriques détectées dans l’architecture domestique de quelques-uns de ces ensembles urbains s’expliquent par le conditionnement qu’impose l’existence de vestiges constructifs antérieurs de grande solidité, comme cela est le cas à Mérida ou à Carthagène, mais les solutions techniques adoptées sont similaires et pareillement simples.

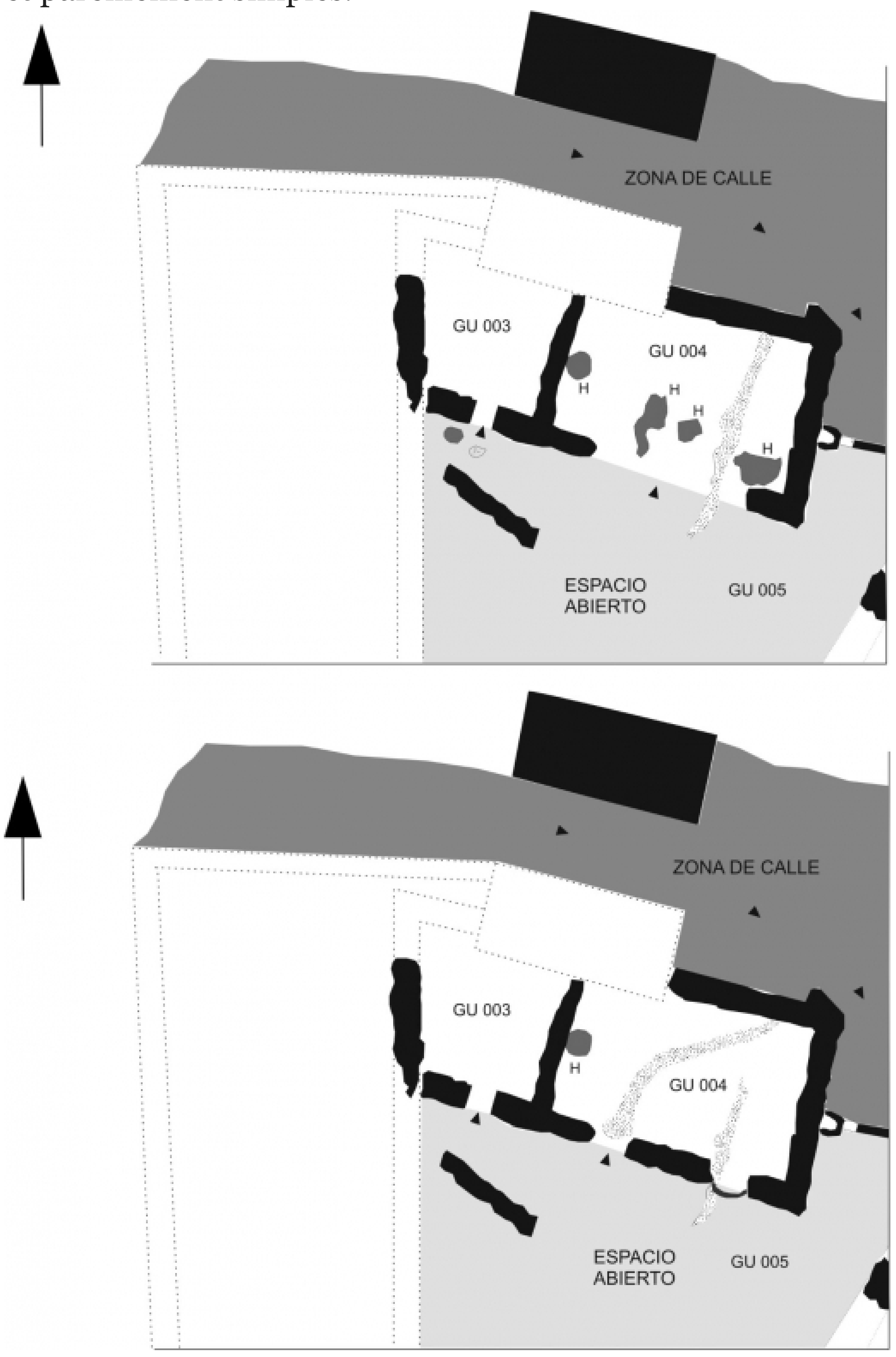


Figure.7 — Phases I et II des unités domestiques wisigothiques situées aux portes de la ville, sur le bastion. Gutiérrez Lloret, « Madinat Iyyuh », art. cité, fig. 4 de la p. 203.

38 Si l’on compare cette trame urbaine avec d’autres sites islamiques de chronologie également précoce, mais un peu plus large, on trouve des structures similaires dans les sites de la zone de

Castellón comme Monte Mollet, El Salando ou Miravet[62], caractérisés par des ensembles de structures à tendance rectangulaire, regroupées autour de cours intérieures ; néanmoins, leur dispersion ne permet pas d'apprécier une trame urbaine définie. Un phénomène semblable se répète avec les maisons du Castillón de Montefrío à Grenade, bien qu'avec un tracé beaucoup plus régulier[63], avec celles de Marmuyas à Málaga[64], celles de l'établissement rural d'Alcaria Longa à proximité de Mértola[65], celles du Castillo de Peñaflor à Jaén, où de vastes structures domestiques se juxtaposent de manière irrégulière, laissant entre elles d'étroites ruelles[66], ainsi qu'avec certains édifices de la ville de Vascos à Tolède, en particulier dans la première phase de l'édifice A, correspondant à la deuxième phase urbanistique datée de l'époque califale[67]. Toutes ces structures présentent des chronologies variées qui oscillent entre le IXe et le XIe siècle. Ces exemples, tout comme l'urbanisme wisigothique avec lequel ils présentent des liens étroits, proviennent majoritairement du milieu rural ; en effet, les sites urbains de chronologie islamique précoce, comme Pechina[68], développent des modèles homogènes et pleinement islamiques d'architecture domestique, fondés sur le concept de maison avec cour, entrée coudée, alcôves, latrines et foyer, au sein d'une structure urbaine clairement orthogonale, qui n'a rien à voir avec la trame du Tolmo.

39 Peut-être que Vascos, de caractère indiscutablement urbain mais plus tardif que le Tolmo, marque le passage vers ce modèle pleinement islamique, matérialisé par la densification de l'habitat, qui occupe désormais des espaces vides ou transforme des aires artisanales[69], lequel n'est pas venu à maturité dans notre ville en raison de son abandon précoce. L'abandon du Tolmo avant le califat, qui représente précisément le triomphe de la société pleinement islamique, fossilisa un type d'urbanisme très éloigné des modèles urbains pleinement islamiques qui se généralisèrent à partir du Xe siècle et dénote que le processus d'islamisation sociale n'avait pas encore abouti dans les terres du Sud-Est à la fin du IXe siècle.

40 La maison se transforme ainsi en indicateur social de ce processus, nous renseignant sur le type de société qui la construisit, en même temps qu'elle en illustre les rythmes : dans beaucoup de secteurs du quartier, nous trouvons des indices de transformations successives qui dénotent des réorientations fonctionnelles et s'accompagnent d'une densification des espaces domestiques ; cette dernière est patente dans la division de certaines maisons ou dans l'adossement d'autres pour former des structures plus

complexes, associant parfois deux ou plus de ces compartiments monocellulaires avec un espace ouvert de caractère semi-privé, qui peut être clôturé ou simplement délimité par la distribution des différents édifices (fig. 8). Cette approche permet d'expliquer l'existence de certaines structures rectangulaires dépourvues de foyer et de regrouper des unités domestiques partageant un même espace commun et qui correspondent peut-être à des groupes familiaux[70] (fig. 9).

Indicateurs religieux et culturels

L'islamisation religieuse

41 Les diffusions de l'islam et de la langue arabe sont, sans aucun doute, deux expressions idéologiques fondamentales de la formation sociale islamique. La première se reflète dans l'apparition de constructions religieuses spécifiques et dans leur relation avec les édifices de culte antérieurs, parfois transformés en mosquées. C'est le cas du mausolée théodosien des Vegas de Pueblanueva et, peut-être, de certaines églises comme celle d'Aljezares. En ce sens, l'exemple du Tolmo démontre le maintien du culte chrétien et de ses espaces liturgiques dans les premiers temps qui suivirent la conquête islamique. Cette continuité, entérinée par le pacte de Théodemir dans lequel est mentionnée la ville d'Iyyuh, explique que l'édifice chrétien ne fut pas – il n'y en a aucun indice – adapté au rite musulman ; celui-ci devait se célébrer dans un édifice spécialement construit, pour ce faire, sur un autre emplacement, peut-être dans les environs puisque plusieurs tombes musulmanes ont été trouvées dans la zone. La découverte de l'espace de culte musulman nous permettrait de nuancer l'hypothèse de cette relation topographique et idéologique. La rupture du *statu quo* du pacte à l'époque de ʿAbd al-Raḥman.Ier et la pression fiscale grandissante sur les populations de *muwalladun* au cours des dernières décennies du VIIIe siècle conduisent toutes deux à la spoliation et l'abandon définitif de l'édifice religieux, qui voit certaines de ses plus petites pièces transformées en espaces domestiques avant de disparaître complètement (fig. 5).

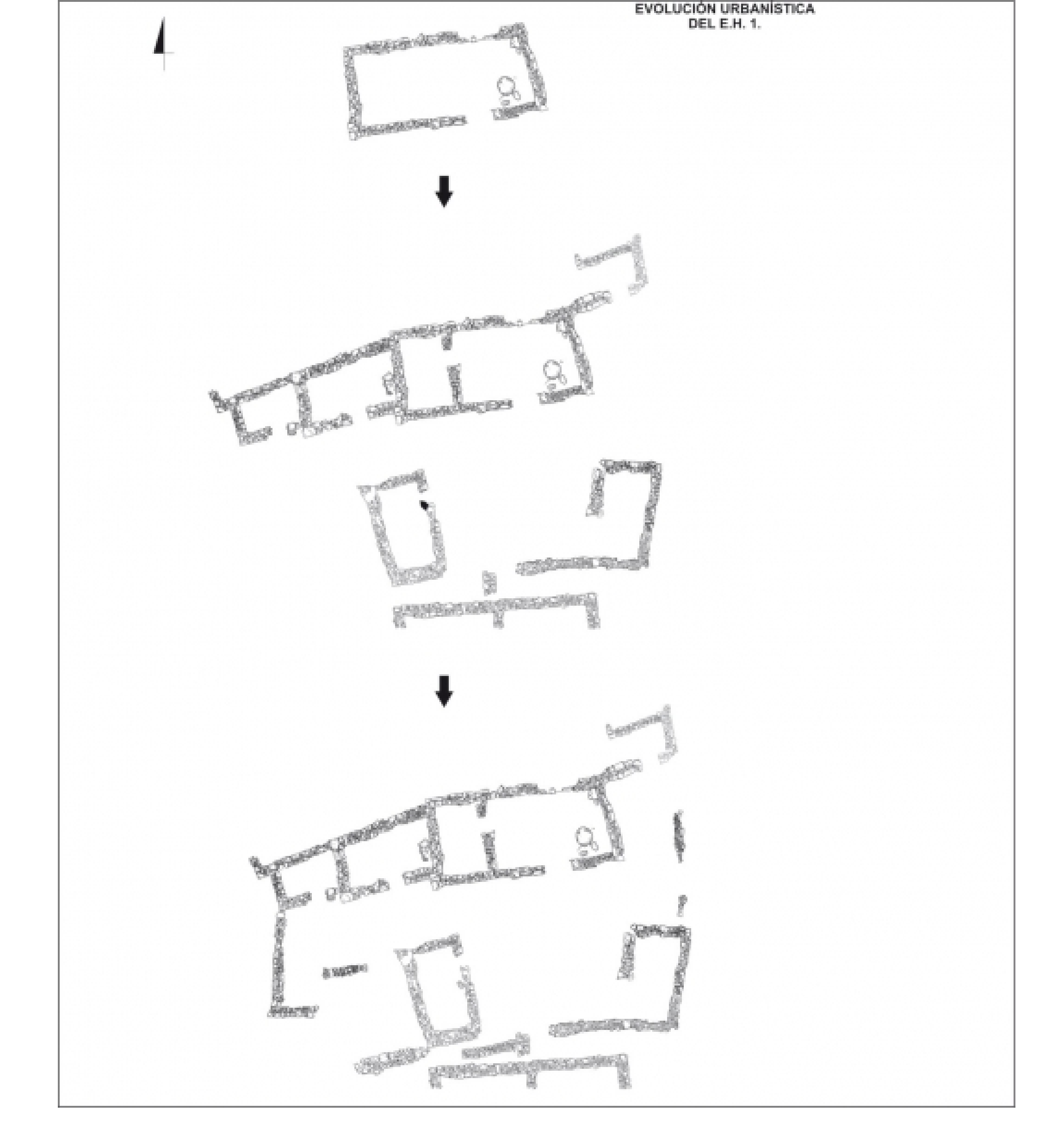


Figure.8 — Évolution urbaine d’un ensemble domestique islamique du Tolmo de Minateda, où on observe le regroupement progressif des unités domestiques autour d’un espace commun. Gutiérrez Lloret, « La islamización de Tudmir », art. cité, p. 311.

42 Par ailleurs, le monde funéraire reflète, dans le cas du Tolmo, l’installation de populations déjà islamisées ou la précoce islamisation religieuse de ses habitants, sans que se manifeste pour autant le rejet des cimetières mixtes auquel invitent les prescriptions coraniques. Les enterrements musulmans réalisés dans des cimetières d’époque wisigothique reproduisent l’orientation des sépultures, et seule la position du cadavre dans la fosse change (fig. 10). L’exemple le plus évident de cette pratique provient de la nécropole installée sur la pente septentrionale de la colline à côté de la voie de communication. La phase wisigothique est représentée par quatre inhumations de rite chrétien déposées à l’intérieur de trois sépultures (deux adultes en fosses individuelles et un enterrement infantile double). Il s’agit d’enterrements en fosse simple, orientés ouest-est et recouverts par des dalles avec, dans un cas au moins, une pierre sur la couverture de dalles pour

signaler la tête vers l'ouest. Par la suite, une nécropole musulmane occupa ce même lieu avec douze inhumations, des adultes et des enfants, disposées dans des fosses excavées dans la terre et recouvertes de dalles de pierre inclinées[71].



Figure.9 — Schéma de distribution fonctionnel de deux ensembles domestiques juxtaposés dans leur phase finale. Plan S. Gutiérrez Lloret.

43 Figure.10 : Nécropole septentrionale du Tolmo de Minateda (Corte.13). Différents rituels d'enterrement dans un même espace funéraire. Gutiérrez Lloret, « La islamización de Tudmir », art. cité, p. 313.

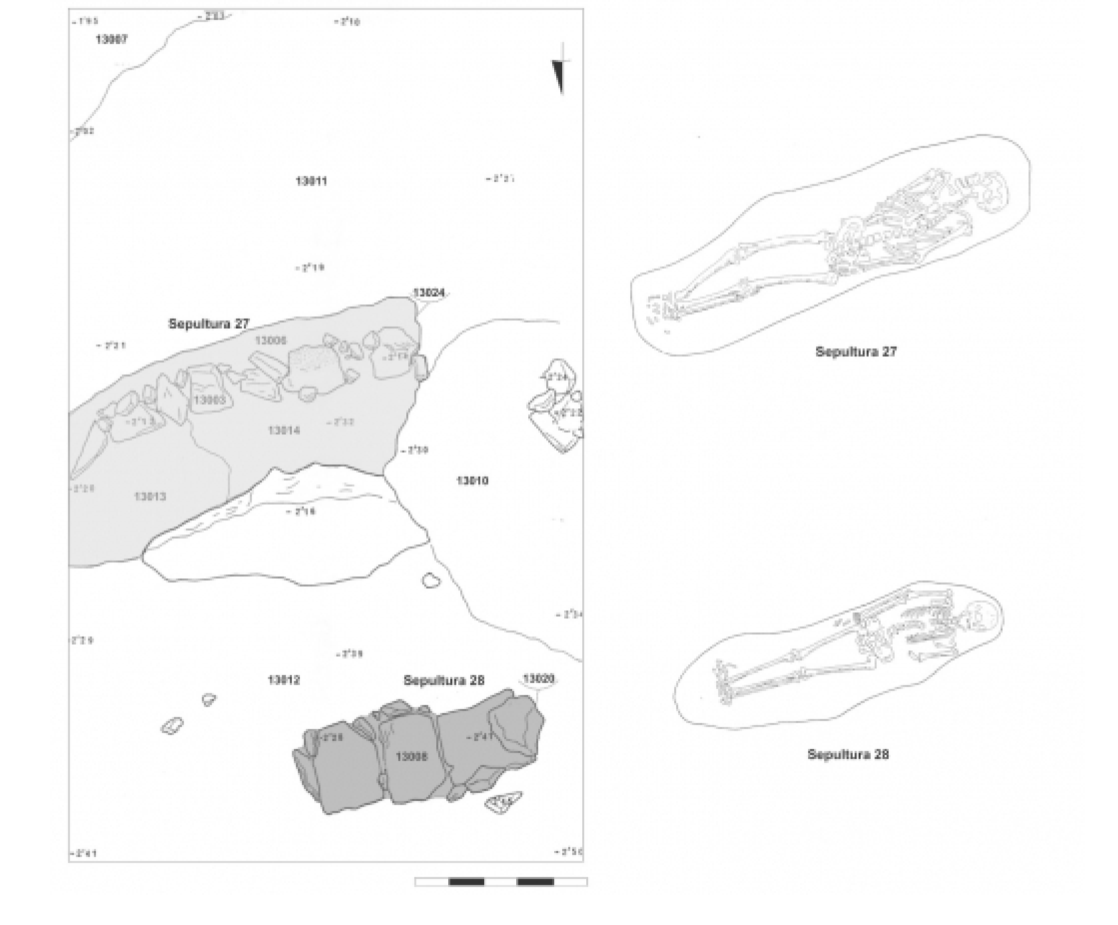


Figure.10 : Nécropole septentrionale du Tolmo de Minateda (Corte.13). Différents rituels d'enterrement dans un même espace funéraire. Gutiérrez Lloret, « La islamización de Tudmir », art. cité, p. 313.

44 La conversion des défunts se manifeste dans l'adoption de rites funéraires proprement musulmans, tout spécialement dans la généralisation d'une nouvelle position d'inhumation : le décubitus latéral droit avec la tête tournée vers La Mecque. Cette position, qui est marquée par un axe perpendiculaire à celui de la *qibla* –.ligne symbolique qui traverse le *mihrab* des mosquées et conflue à La Mecque, formant une sorte de roue cosmique dont l'axe est l'épicentre de l'Islam.–, a généré un ample éventail d'orientations dans les tombes qui oscillent, selon les époques, entre les directions ouest-est, avec la tête tournée vers le sud, et nord-sud, avec la tête à l'est. Le fait que toutes les tombes du cimetière septentrional du Tolmo suivent la première position indique, d'une part, qu'on a maintenu le lieu d'enterrement d'époque wisigothique et, d'autre part, plus généralement, qu'on a conservé l'orientation des sépultures, si ce n'est que les fosses sont désormais plus profondes et étroites, pour accueillir le défunt de côté, et recouvertes, logiquement, par des dalles moins larges, légèrement inclinées. Il n'y a ni ciste ni enduit et on ne trouve qu'un cas où deux pierres plates servent à signaler les extrémités d'une sépulture.

45 L'islamisation de cette nécropole souligne donc la continuité du paysage funéraire après la conversion religieuse des habitants de la ville, tout en remettant en cause le cliché d'une ségrégation funéraire initiale et d'un rejet musulman des cimetières chrétiens « impurs » ; elle suggère en même temps une islamisation religieuse précoce et peu traumatisante, puisque la ville a sans doute été abandonnée vers la fin du IXe siècle. La relation entre ces deux rituels est très forte et rapprochée dans le temps, étant donné que les nouveaux enterrements conservèrent le lieu et l'orientation des sépultures, ce qui amène à penser qu'il s'agit de populations indigènes qui, une fois islamisées, trouvèrent naturel de continuer à être enterrées dans le cimetière de leurs ancêtres. Eduardo Manzano propose d'interpréter de façon similaire d'autres exemples de cette anomalie funéraire, marquée par la coexistence ou la succession immédiate des rites, à Saragosse, Segóbriga ou Marroquíes Bajos. Il s'agit, selon lui, d'une pratique qui s'insère dans un « bref moment de transition dans une société qui commençait à acquérir les traits de son identité musulmane[72] », ce que le Tolmo confirme de façon indiscutable par sa chronologie pleinement émirale (IXe siècle).

46 Face à l'islamisation progressive des populations indigènes, favorisée par l'installation des *ǧundī*-s, on trouve d'autres exemples d'islamisation dénués de toute influence étatique ou urbaine. C'est le cas du *ribat* de Guardamar, installé à la fin du IXe siècle sur le cordon dunaire à côté de l'embouchure du cours d'eau Segura, dans un paysage côtier marécageux parsemé de petites communautés paysannes et apparemment sans aucune stimulation urbaine, puisque les villes les plus proches –.Murcie, Carthagène, Alicante et surtout Orihuela.– possédaient durant le IXe siècle une condition urbaine douteuse et une faible matérialité. Le *ribat* répond plutôt à une manifestation spontanée d'islamisation et peut-être, à en juger par sa morphologie peu orthodoxe, implantée dans une zone peuplée de *muwalladun* et de groupes tribaux d'origine égyptienne et arabe, en suivant probablement l'exemple d'autres populations côtières du Sud-Est d'al-Andalus, en étroit contact avec l'Afrique du Nord (fig. 11).

47 En ce sens il serait intéressant de réviser l'étude de la grotte de La Camareta (Agramón, Hellín-Albacete) dont les intéressantes inscriptions ont été récemment étudiées[73]. Cette grotte se situe dans la vallée encaissée formée par le cours d'eau Mundo après son union avec la rivière de Tobarra, provenant du Tolmo, et qui occupe actuellement le lac de barrage de Camarillas. La Camareta fut un lieu d'ermitage chrétien qui conserve un très important

corpus de graffiti latins du VIIe siècle, sur lesquels se superposent d'abondantes inscriptions arabes où la visite d'au moins un *rabiṭ* (ermite) est mentionnée[74], ce qui suggère « que la grotte a pu être le lieu éventuel de recueillement de quelque homme pieux des environs, en plus d'être fréquentée par des voyageurs curieux durant les siècles de l'époque islamique[75] ». Il est erroné de penser que la grotte « ne se situe pas précisément sur un lieu de passage[76] » ; en effet, par cette voie naturelle courait le chemin médiéval d'Hellín à Calasparra qui avait pris le relais de l'ancien axe reliant les villes préislamiques d'Eio dans le Tolmo et Begastri, en passant par les célèbres mines de soufre de l'Estrecho de Almadenes –.signalées par le géographe al-Zuhri –, situées à la confluence du Mundo et du Segura[77]. La signification religieuse de la Camareta trouve donc son sens dans la mise en valeur de l'axe Begastri/Buqasra-Eio/Iyyuh durant le haut Moyen Âge, tandis que sa continuité comme espace symbolique infirme, là encore, le rejet des espaces supposément impurs ; de plus, la nature textuelle du document permet d'aborder le problème de la diffusion de l'écriture et de l'alphabétisation des populations wisigothiques et islamiques, comme nous allons le voir.

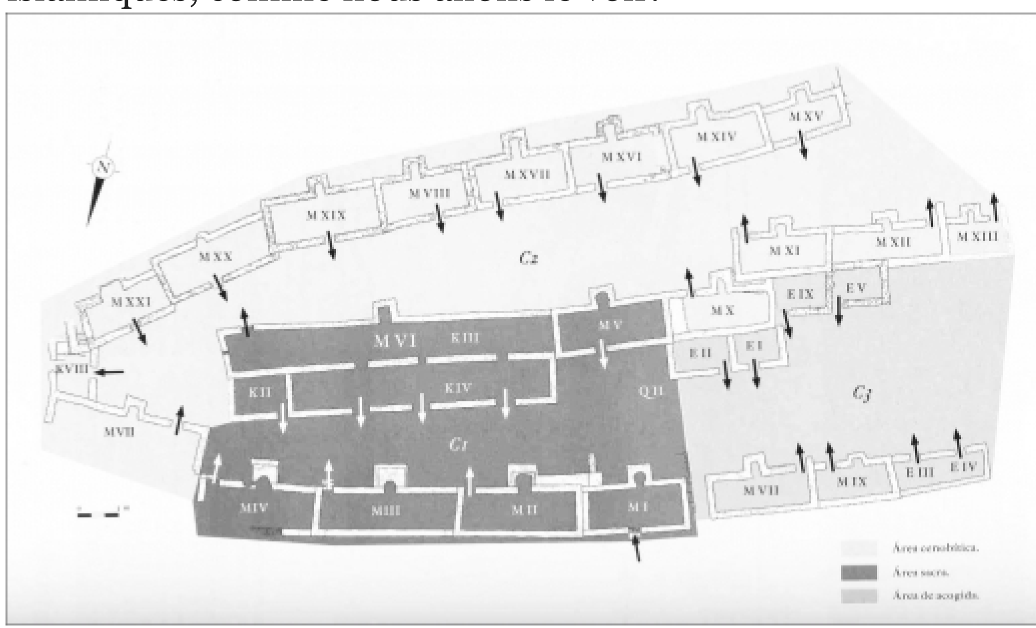


Figure.11 — Proposition de classification fonctionnelle de la Rábita de Guardamar, Alicante (Azuar Ruíz, *op. cit.*, fig. 9, p. 16).

L'arabisation linguistique

48 De la même façon, l'arabisation linguistique et son véhicule matériel d'expression qu'est l'épigraphie constituent également un indicateur efficace d'un milieu social islamisé[78]. Dans le Sud-Est d'al-Andalus, les témoignages précoces sont très rares et se limitent, aux environs de l'aire étudiée, à quelques exemples commémoratifs et funéraires, réalisés dans un coufique archaïque

et jamais antérieurs au califat. D’une part, on remarquera les deux stèles commémorant la construction de chacune des deux mosquées dans le *ribat* de Guardamar, datées du xe siècle –.la première entre 933 et 941, et la seconde de 944[79] ; d’autre part, nous disposons de la découverte récente et significative de trois stèles funéraires datées des années 943, 946 et 994, provenant d’un important cimetière urbain trouvé à Orihuela[80]. Toutes ces trouvailles, et tout spécialement celles d’Orihuela, dénotent un milieu profondément arabisé et islamisé, et renvoient à un contexte urbain d’une certaine importance, en accord avec la pleine islamisation sociale atteinte durant le califat. Cependant, ces manifestations épigraphiques sont souvent complétées par un ensemble important d’épigraphie mineure (*graffiti*), généralement incisée en calligraphie cursive sur les parois des édifices – dont le *ribat* de Guardamar lui-même – ou de grottes – La Camareta – qui nous informe sur l’arabisation linguistique et l’alphabétisation de la population en général.

49 En ce sens, l’apparition au Tolmo de deux écrits spontanés sur un support de céramique islamique renseigne tant sur les processus productifs, dans le cas de la marque de « propriété », que sur les mentalités, dans le cas du *graffito* religieux. Ce dernier, tracé sur un couvercle modelé, correspond à une *basmala* complète. Le premier, incisé sur la panse d’une jarre décorée de cordons, est composé d’un nom d’action (‘*amal*, « œuvre de ») suivi par un mot qui semble adopter, malgré des erreurs orthographiques, la morphologie d’un nom d’office (« le potier ») ; on pourrait y reconnaître une éventuelle spécialisation artisanale (précoce) avec des ateliers ruraux et/ou urbains de caractère local et régional, qui dériverait de la complexité d’élaboration de ces grands récipients modelés à la main (fig. 12). Dans ces deux exemples, et tout spécialement dans celui du couvercle, il est indiscutable que l’inscription fut réalisée avant la cuisson de la pièce, ce qui signifie que ce sont les potiers eux-mêmes qui durent écrire (les inscriptions correspondent, en effet, à deux mains distinctes) de leur propre initiative ou sur le souhait exprès d’un éventuel acheteur. Même si les textes furent copiés sans une grande connaissance de la calligraphie, la simplicité des supports (céramique commune modelée) et leur provenance locale probable indiquent un degré d’alphabétisation significatif et précoce. S’ils ne sont pas comparables aux inscriptions d’Orihuela, monumentales et caractéristiques d’un contexte urbain pleinement islamique et califal, les modestes témoignages du Tolmo permettent de supposer que ses habitants étaient déjà arabisés linguistiquement

au IX[e] siècle, indépendamment de leur origine indigène ou étrangère[81]. Ces données confirment que l'islamisation religieuse – au sens d'une conversion à la nouvelle religion, l'islam – et l'islamisation linguistique – en tant qu'adoption de la langue arabe – sont très antérieures à l'apogée du processus d'islamisation sociale, patent, comme on l'a vu dans l'architecture domestique.

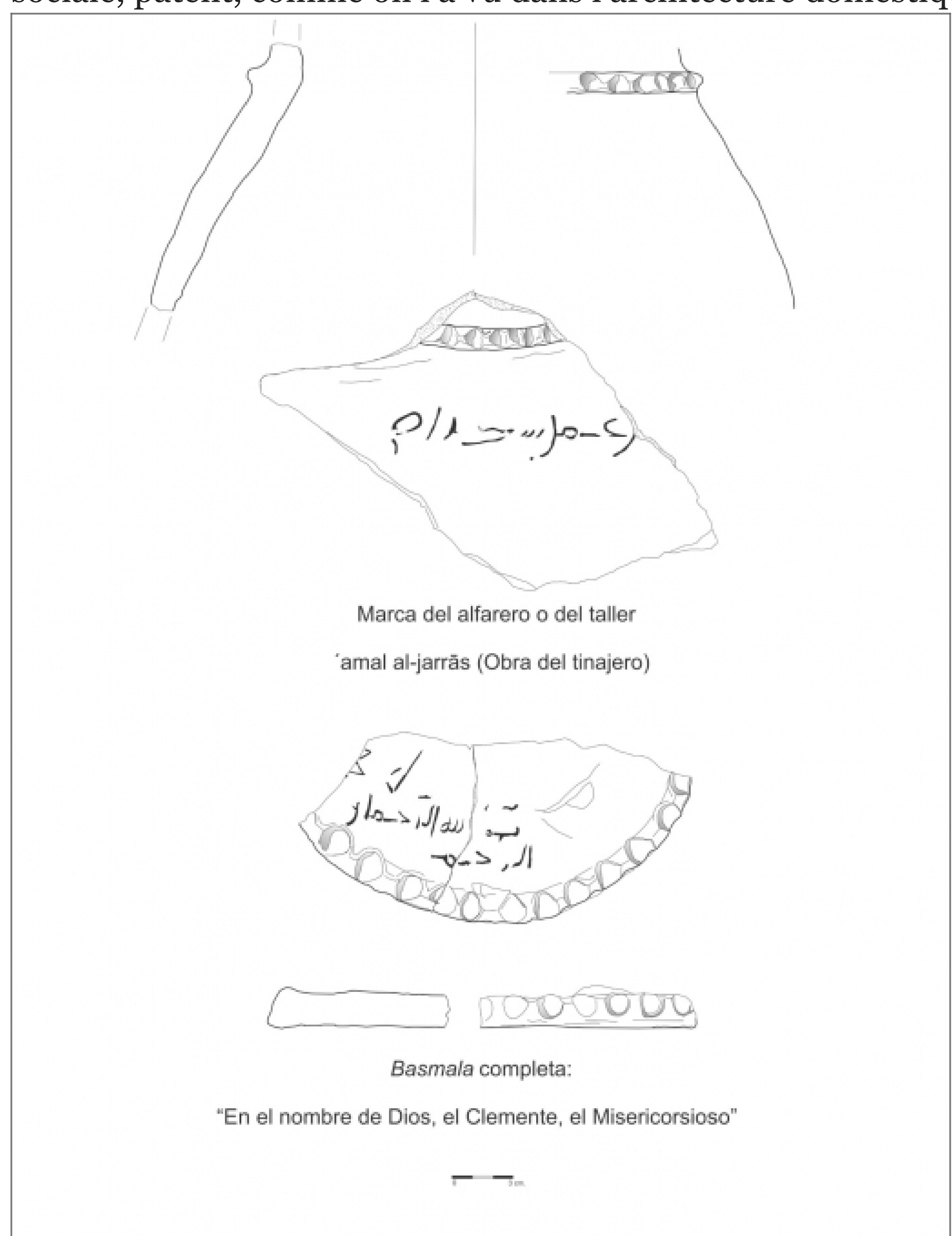


Figure.12 — Graffiti sur une céramique émirale du Tolmo de Minateda. Gutiérrez Lloret, « La islamización de Tudmir », art. cité, p. 314-318.

Indicateurs chronologiques et matériels

50 On s'intéressera à présent à la signification historique de la culture matérielle, en prenant en compte la double valeur des manifestations archéologiques : la valeur chronologique, inhérente aux éléments de datation, et la valeur sociale ou culturelle, dans la mesure où elles indiquent ou mettent en évidence des processus

d'acculturation illustrant l'islamisation des populations. Il me semble intéressant de soumettre maintenant quelques problèmes à la lumière des données obtenues au Tolmo de Minateda.

La monnaie

51 Les numismates ont signalé à de nombreuses reprises que la monnaie (comme objet archéologique inclus dans une séquence stratigraphique) ne peut être considérée comme un élément de chronologie absolue en dépit de sa date précise. Il est évident que l'année de frappe d'une monnaie ne sert pas à dater une strate au-delà d'un *terminus post quem* général qui renvoie, de nouveau, à une chronologie relative, surtout lors de périodes où la circulation résiduelle n'est plus à démontrer. De nombreux bronzes romains sont apparus dans les contextes wisigothique et islamique du Tolmo, ainsi que dans beaucoup d'autres sites médiévaux (La Rábita de Guardamar, le Castillo de Río à Aspe, etc.). Cependant, leur apparition et leur représentativité remises en contexte trahissent bien un horizon chronologique précis qui entérine, dans le cas du Tolmo, la chronologie obtenue par le biais de la sériation stratigraphique des productions céramiques.

52 Il est nécessaire de faire ici une remarque qui renforce l'affirmation, bien connue par tous, que l'argument *ex silentio* n'est jamais une preuve définitive en archéologie. J'ai récemment écrit, au sujet des travaux réalisés au Tolmo durant plus d'une décennie, « qu'après la fouille systématique et extensive d'importants niveaux du haut Moyen Âge, les monnaies relativement rares apparues dans les contextes wisigothiques sont quasiment toujours romaines et correspondent généralement à des bronzes des IIe-IVe siècles ap. J.-C., alors que l'on n'a trouvé aucune monnaie wisigothique et très peu d'émirales[82] ». Je me fondais, en 1999, sur un total de 26.monnaies connues, dont seulement deux étaient islamiques : un *fals* et un dirham. Cependant, les découvertes réalisées au cours des campagnes suivantes, centrées sur l'approche extensive du quartier médiéval, ont notablement changé cette proportion. Parmi les 259.monnaies étudiées jusqu'en 2005 figurent : 148.romaines (majoritairement du IVe siècle et, dans une moindre mesure, du IIIe siècle), un bronze byzantin d'une valeur de 4 *nummi* (du type « delta et croix », frappé à Carthagène dans la seconde moitié du VIe siècle), 6.triens wisigothiques de la fin du VIe et du début du VIIe siècle (Ervige, Égica-Wittiza et 4.de Wittiza), ainsi que 19.monnaies islamiques de chronologie émirale ; parmi ces dernières se trouvent 10 *fulus* (un dit de la « conquête » et

plusieurs considérés morphologiquement de frappe ancienne et situés stratigraphiquement aux moments de la construction et de l'usage du quartier émiral) et 9.dirhams fragmentaires *ex profeso* (al- Ḥakam I [812-813], 'Abd al-Raḥmān II/Muḥammad I [844-853] et Muḥammad I [852-886]), avec des valeurs de 1/41/8, excepté l'unique monnaie .abbaside du calife Hārūn al-Rašīd (795-802) ; enfin, s'ajoute à l'ensemble un denier carolingien, fragmenté de la même façon que la monnaie d'argent d'al-Andalus[83].

53 Tant les monnaies islamiques que celles frappées à des périodes antérieures (toutes documentées dans les contextes d'occupation, abandon et destruction de la phase émirale) offrent une vision rénovée de ce que fut la circulation monétaire à l'époque émirale dans cette ville grâce à leur situation dans un contexte stratigraphique. Si la ville émirale de *Madīnat* Iyyuh fut hautement monétarisée, les monnaies islamiques représentent seulement 14 % du volume en circulation, face aux 86 % restants de monnaies romaines (avec une prédominance des cuivres du IVe siècle et, dans une moindre mesure, du IIIe siècle). Au VIIIe siècle, la circulation est exclusivement fondée sur des monnaies de cuivre romaines auxquelles s'ajoutent quelques frappes islamiques ou *fulus*, tandis qu'au siècle suivant le numéraire ancien demeure en circulation, mais les monnaies islamiques acquièrent une plus grande représentativité, en même temps que la monnaie d'argent (dirhams émiraux) commence à apparaître, principalement sous forme de fragments, pour être utilisée comme monnaie fractionnaire. Ce processus d'implantation et d'usage de la monnaie proprement islamique et du recul du numéraire antique tend à culminer durant le califat, avec la disparition des cuivres, y compris islamiques, même si cela ne peut s'apprécier au Tolmo, abandonné avant le califat[84].

54 De cette façon, à un moment où la monnaie provenant de contextes archéologiques est très réduite, l'argument numismatique s'ajoute à celui de la céramologie pour permettre la reconnaissance du VIIIe siècle : le cas du *fals* archaïque de probable attribution africaine, dans une strate interprétée comme un possible repavement de certaines pièces du *palatium* pour un usage distinct de l'original, a permis de dater avec certitude du VIIIe siècle les ensembles céramiques provenant des niveaux d'abandon/destruction situés entre ces sols et les niveaux de construction du quartier islamique. Cette découverte confirme l'impression typologique qui nous faisait supposer une datation islamique haute (VIIIe siècle) pour ces contextes, parallèlement au fait que la composition des ensembles (les marmites et le matériel culinaire abondent) permet d'envisager

la réadaptation de certains contextes palatins à un usage domestique, également attesté dans certaines pièces de la basilique[85] (fig. 5). La mise en contexte de la monnaie permet, dans ce cas précis, d'individualiser avec une certitude chronologique les répertoires céramiques du VIIIe siècle restés jusqu'ici insaisissables et matérialise, pour la première fois, la réutilisation domestique du complexe monumental wisigothique après la conquête.

55 Les données du Tolmo de Minateda sont extrapolables à d'autres sites du haut Moyen Âge pour lesquels l'impossibilité de reconstruire la séquence d'occupation (en raison de la disparition des types de céramiques datables) créait un prétendu vide de peuplement ; ce dernier était interprété en termes historiques comme la preuve de l'abandon de nombreux sites de l'Antiquité tardive et celle d'une profonde crise démographique. Dans cette perspective, l'absence de céramique datable était synonyme d'abandon, tandis que sa réapparition était comprise comme une réoccupation, sans qu'on envisage la possibilité d'une séquence ininterrompue de peuplement. Selon cette vision historique, tant les indices stratigraphiques indirects (la spoliation de matériels, les constructions précaires, la réoccupation d'édifices abandonnés, les fosses de détritus ou les enterrements) que les trouvailles numismatiques étaient systématiquement considérés comme des symptômes de fréquentations sporadiques, et non comme de probables évidences d'une occupation permanente. Il en va ainsi du site de Foncalent, à Alicante, où un niveau wisigothique a été daté des VIe et VIIe siècles à partir des structures et des matériels, mais d'où provient aussi un *fals* de première époque trouvé en prospection[86]. Il est possible que cette donnée monétaire démontre ici, comme dans le cas du Tolmo de Minateda, un maintien de l'habitat dans la zone au moins jusqu'à la première moitié du VIIIe siècle.

La décoration architectonique

56 Sans vouloir m'étendre ici sur le problème de la décoration architectonique qui a déjà été traitée en détail[87], il convient, néanmoins, de rappeler l'un des exemples cités, qui est celui des fenêtres géminées –.parfois simplement taillées en un seul bloc.– trouvées en abondance lors des fouilles de la zone basilicale et d'où elles proviennent vraisemblablement, car il a démontré qu'une donnée purement archéologique peut réorienter un débat historique d'actualité. Je veux, bien évidemment, parler de la discussion sur la transmission de thèmes décoratifs utilisés par les

Omeyyades en Orient à certains édifices chrétiens considérés comme wisigothiques ; loin d'être anodine, cette question remet en cause la datation traditionnellement admise pour beaucoup d'éléments de la culture matérielle de l'époque, auxquels on attribue désormais une datation plus moderne. C'était le cas, entre autres, des fenêtres géminées, datées des IXe et Xe siècles à partir de quelques exemples portugais.

57 L'apparition d'un ensemble conséquent de ces éléments architectoniques au Tolmo, réemployés comme matériel de construction dans les murs du quartier islamique qui se superposa à la basilique ou s'établit entre les déblais de cet édifice, a confirmé la chronologie wisigothique de ces pièces, malgré l'existence de parallèles mozarabes. Cette découverte a mis en évidence « que les questions stylistiques n'ont pas de raison de suivre un développement chronologique », comme le dit M. Acién, et qu' » .il ne peut s'imposer à la méthode la plus fiable que nous possédons : la stratigraphie[88] ».

La toreutique

58 Un autre fossile directeur traditionnel, la toreutique « wisigothique », soulève un problème similaire. Grâce aux travaux de Gisela Ripoll[89], on dispose d'une classification typo-chronologique utile qui répartit les boucles de ceinture et les fibules provenant de contextes funéraires scellés, entre diverses phases chronologiques comprises entre la fin du Ve siècle et le début du VIIIe siècle. La découverte de telles pièces au Tolmo de Minateda, aussi bien dans des contextes funéraires (les moins nombreux) que dans des niveaux d'occupation, suggère que les références typologiques doivent toujours être flexibles ; en effet, si elles renvoient nécessairement au moment de l'apparition ou de la généralisation d'un modèle, elles ne datent jamais de sa période d'usage ou de maintien. Il est significatif que, dans l'une des inhumations les plus modernes du secteur ecclésiastique (installée à l'extérieur du baptistère sur une tombe antérieure), l'un des individus ait porté une boucle de ceinture de plaque rigide, généralement datée entre la seconde moitié du VIe siècle et la première moitié du VIIe siècle, quand les données stratigraphiques indiquent que son contexte d'usage doit être probablement plus moderne.

59 L'utilisation de la toreutique wisigothique à l'époque islamique pose une autre question. Il est généralement admis que « le moment final de l'utilisation de ces pièces [...] se situe évidemment

[…] vers l’an.711 avec l’irruption du monde islamique et la victoire de Guadalete », même si on insiste sur le fait que « la découverte de El Bovalar (Lérida) a démontré que, dans le Nord-Est de la Péninsule et sous la monarchie d’Agila, ces objets se maintinrent au-delà de cette date[90] », sans que soit précisée la période de pleine utilisation de ces pièces, au-delà des années.713 ou 715[91]. Cette circonstance conduit à ce que ces pièces, y compris les boucles de ceinture de type « lyriforme » plus modernes, soient automatiquement datées du VIIe siècle, malgré leur emploi certain et leur possible fabrication au-delà de 711. Si l’exemple de Bovalar montrait déjà le caractère erroné de cette limite, les trouvailles du Tolmo de Minateda confirment que ces pièces peuvent apparaître également dans des contextes du VIIIe et même du IXe siècle. Le cas le plus évident –.mais non unique, puisque au moins deux autres pièces proviennent de contextes clairement islamiques[92] – est celui de la boucle de ceinture de type lyriforme D, qui est apparue en bon état de conservation dans les niveaux d’abandon d’une maison islamique (GU.38). Certes, ces découvertes ne permettent pas de démontrer la fabrication si tardive de ces éléments, ni même le maintien de leur fonction initiale, puisqu’il pourrait s’agir d’objets récupérés ou conservés pour diverses raisons (esthétique, valeur, recyclage, etc.), mais elles soulignent la nécessité de ne pas les considérer comme des éléments datants définitifs. Dans le cas qui nous occupe, la céramique qui l’accompagne est clairement émirale, de telle sorte que, même en l’absence de stratigraphie, la référence chronologique de la boucle serait invalidée par la céramique. Mais il convient de se demander ce qui arriverait dans l’hypothèse où on trouverait une boucle de ce type associée à du mobilier daté du VIIIe siècle et sans séquence stratigraphique claire : ces matériels seraient sûrement datés de la seconde moitié du VIIe siècle en fonction de la boucle, sans aucune mention du VIIIe siècle.

La céramique

60 L’étude de la céramique a été, et reste encore, le pivot fondamental autour duquel gravitent les données archéologiques, malgré l’attraction exercée par d’autres thématiques qui détournent souvent de son étude. Pour cela, et puisque j’avais commencé ce travail en évoquant ce thème, je souhaite conclure maintenant sur l’analyse des contextes céramiques du Tolmo de Minateda, en relation avec le cadre régional que j’avais préalablement défini dans *La cora de Tudmir : de la Antigüedad tardía al mundo islámico*. Cette étude a permis de poser certaines questions qui ont

réorienté la recherche de l'équipe et que j'aimerais rappeler brièvement ici. En premier lieu, cela m'a servi à mettre en perspective ma propre sériation chronotypologique régionale ; comme je l'ai signalé au début de ces pages, j'aurais difficilement pu imaginer un meilleur laboratoire pratique et cette praxis stratifiée m'a démontré en quoi certaines hypothèses formulées il y a une décennie étaient correctes ou erronées. Je sais maintenant avec certitude que l'univers productif wisigothique de la seconde moitié du VIIe siècle (fig. 13) est beaucoup plus varié que ce que l'on imaginait alors, à l'instar de la complexité urbanistique et sociale que montre la ville à cette époque. De la même façon, les céramiques modelées, même bien représentées, ne dominent absolument pas l'horizon productif de cette chronologie, tout du moins dans les milieux urbains où se maintient une certaine organisation des cycles productifs de potiers et une relative structure de marché ; celle-ci se manifeste, même après la disparition ou la raréfaction des produits importés depuis des zones lointaines, par une variété de céramiques locales et régionales de cuisine, de table, de transport et de stockage de grande qualité technique, réalisées dans des pâtes dépurées et élaborées majoritairement au tour[93].

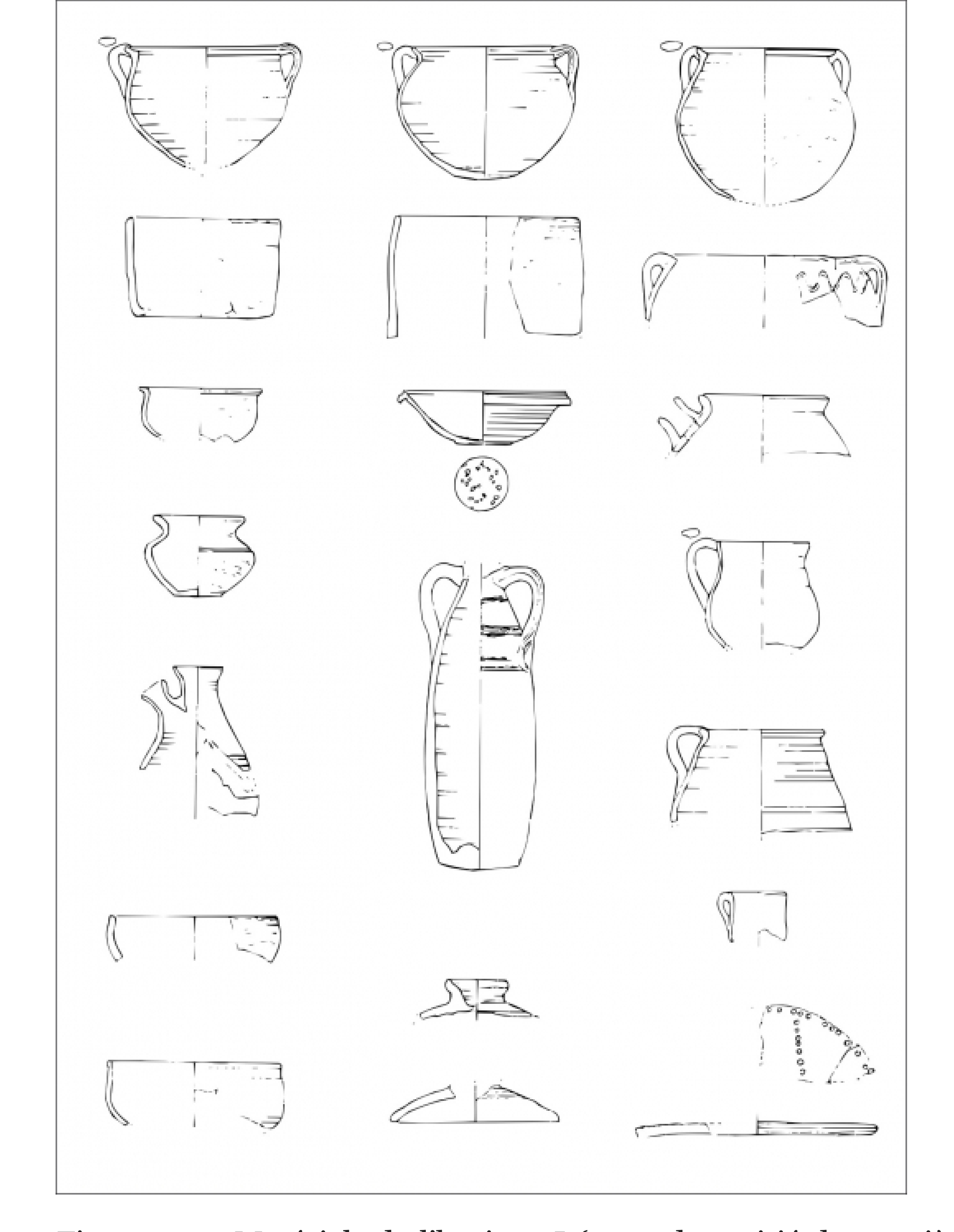


Figure.13 — Matériels de l'horizon I (seconde moitié du VIIe siècle, premières années du VIIe siècle). *Ibid.*

61 Je sais également à présent que l'identification archéologique du VIIIe siècle est et sera toujours difficile en l'absence de stratigraphie, car ses productions se rapprochent généralement bien plus de celles d'époque wisigothique que de celles de la période émirale, qui s'introduisent timidement et progressivement dans les registres archéologiques ; la tendance à l'autosuffisance et le changement culturel se font alors plus patents et se matérialisent dans la place plus importante de la céramique modelée et l'apparition limitée de nouvelles formes et décors (fig. 14). Sans stratigraphie, les prospections continueront à définir des hiatus d'occupation entre les VIIe et IXe siècles là où il n'y en avait peut-être pas. Dans notre cas, les contextes qui renvoient à l'horizon du VIIIe siècle

proviennent de la transformation fonctionnelle de l'ensemble monumental du Tolmo de Minateda, formé par la triade basilique-baptistère-palais, où l'on constate le repavement des espaces les plus réduits et leur adaptation à une fonction domestique, tandis que les grandes salles basilicales et palatines commencent à être spoliées (fig. 5). Aux matériels déjà publiés des contextes de la basilique, s'ajoutent désormais les contextes inédits du palais, provenant des niveaux d'abandon/destruction des usages mentionnés plus haut et dont la datation nous est donnée, tout d'abord, par leur position stratigraphique scellée par les niveaux de construction du quartier islamique superposé, mais aussi par la trouvaille d'un *fals* archaïsant de possible provenance africaine.

62 Par ailleurs, j'ai pu confirmer l'homogénéité régionale de l'horizon émiral défini il y a des années et que l'on retrouve dans tous les sites de la zone, ce qui garantit bien, dans ce cas, une identification matérielle optimale du IXe siècle au travers d'indices incontestables : les aspects morphologiques (la fermeture progressive du bord des marmites à base plane, la faible longitude des becs de lampes à huile, la prédominance des pichets à une anse face aux petites jarres à deux anses, etc.), les aspects décoratifs (la peinture à bandes fines d'oxyde de fer) et productifs (l'apparition des premières glaçures monochromes décorées sous couverte) (fig. 15). Cette donnée souligne la nécessité de continuer les études céramologiques, car les techniques de datation absolue employées au Tolmo donnent des fourchettes si amples que le cadre chronologique dérivé de la séquence stratigraphique relative et des céramiques est, dans le fond, beaucoup plus précis que les « relatives » datations absolues.

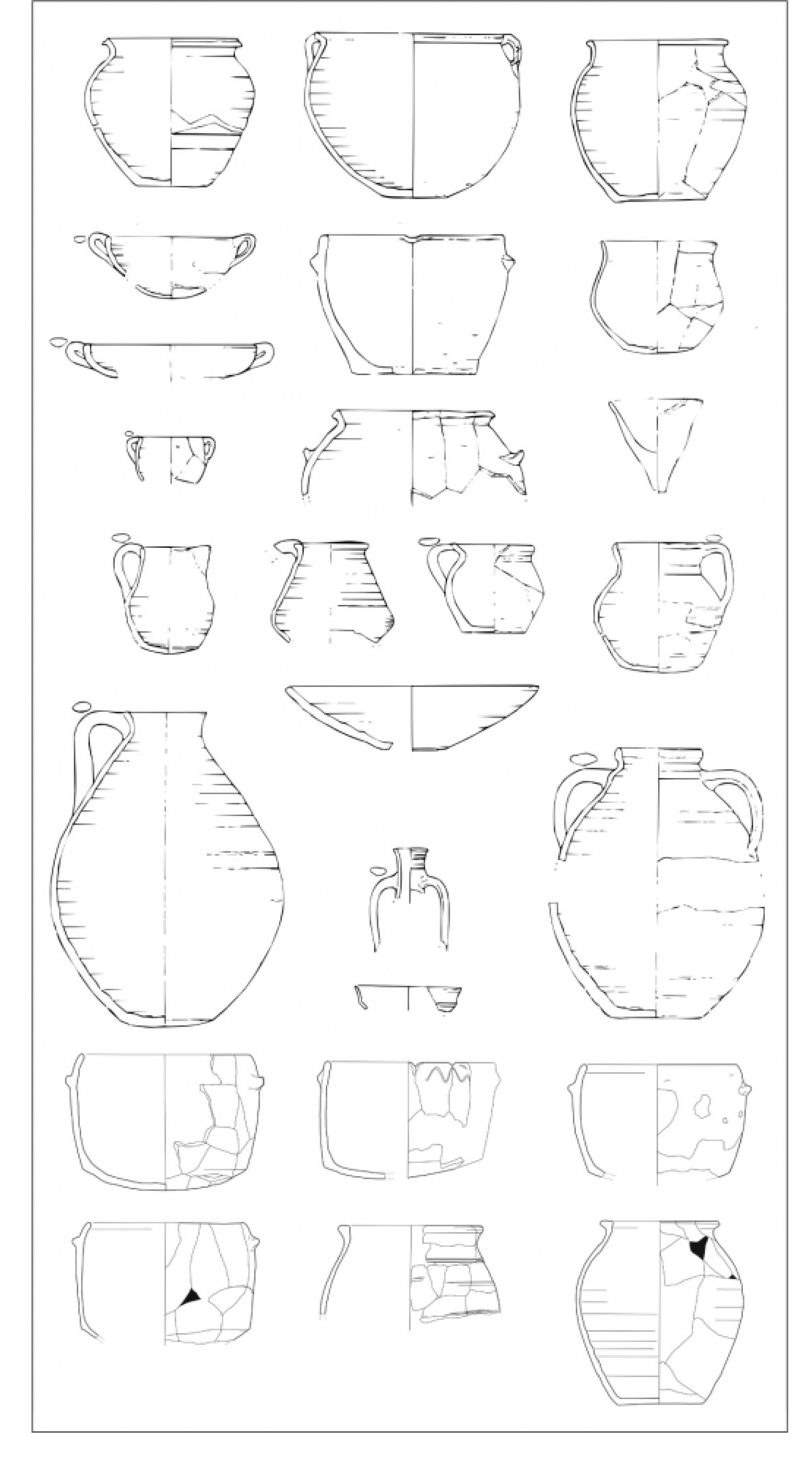


Figure.14 — Matériels de l'horizon II (VIII[e] siècle, probablement seconde moitié). Les six dernières formes proviennent du palais. *Ibid.*

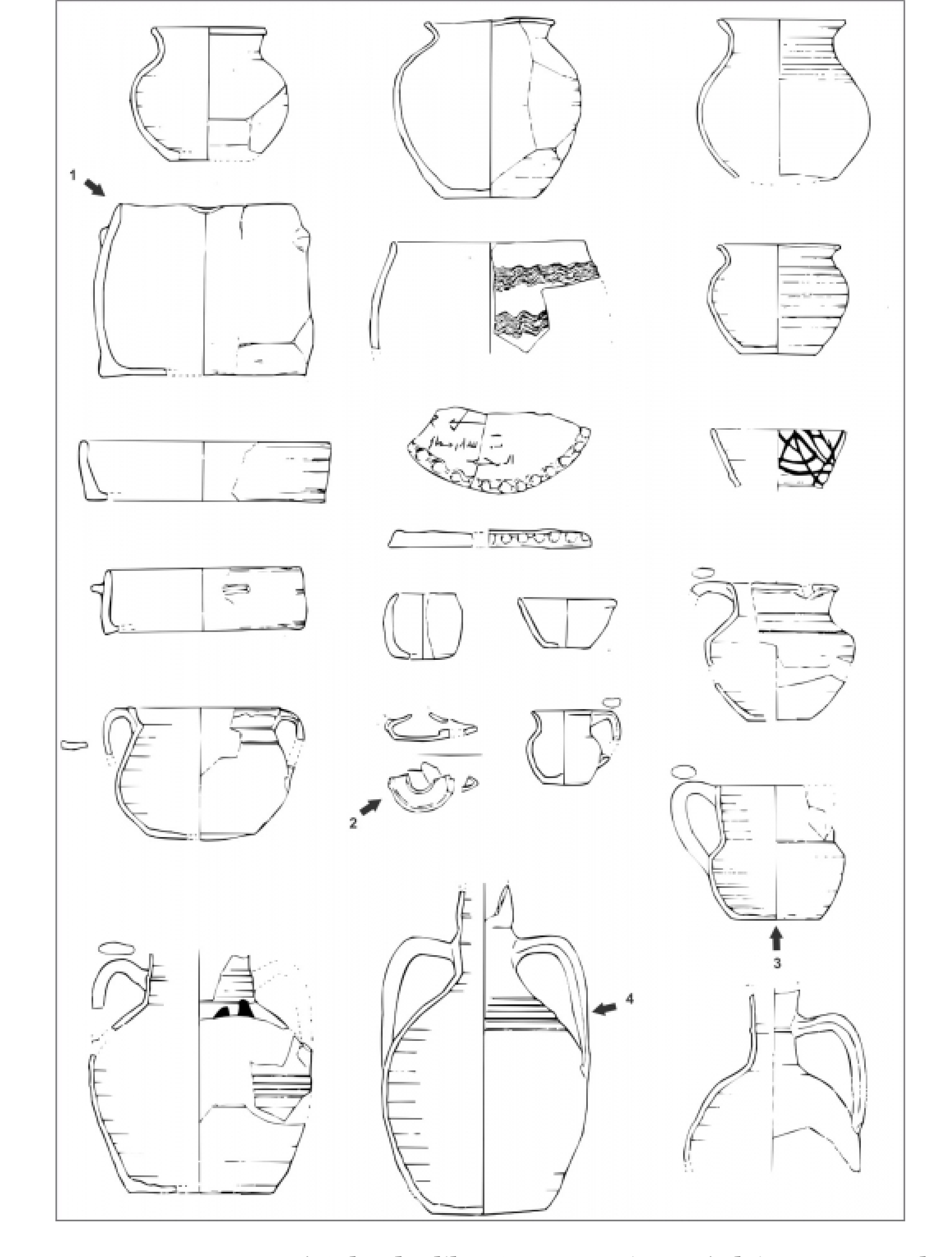


Figure.15 — Matériels de l’horizon III (IX[e] siècle), avec quelques indices chronologiques : 1. fermeture progressive du bord des marmites à base plane, 2. lampes à huile à becs peu développés, 3. prédominance des pichets à une anse face aux petites jarres à deux anses, 4. peinture d’oxyde de fer en fines bandes sur le col et les épaules de pichets et petites jarres. *Ibid.*

63 Enfin, le thème qui continue à me préoccuper au moment d’aborder l’islamisation est la possibilité d’identifier le changement culturel par le biais de la céramique et, par là même, d’individualiser les populations. Grâce à l’expérience de ces années, je suis plus attentive aux pièges ethnicisants de ces approches, mais je continue à penser que les productions reflètent, d’une façon ou d’une autre, les formations sociales et leurs systèmes idéologiques,

et peuvent nous indiquer les processus de changement. Il s'agit d'un thème complexe qui a dominé les études sur la céramologie et le peuplement du haut Moyen Âge durant cette dernière décennie, notamment à partir de l'identification archéologique de la tradition héritière du monde hispano-wisigothique. Mon travail, à l'image de celui d'autres collègues en Andalousie, part de l'hypothèse que la culture matérielle permet, avec la prudence qui est de mise, de caractériser l'origine du peuplement de haute époque musulmane. Mais cette identification se conçoit exclusivement comme un instrument pour identifier les sociétés qui interviennent dans la formation d'al-Andalus ; j'ai moi-même attiré l'attention sur le fait que l'uniformité technologique visible dans les registres matériels du milieu du xe siècle interdit, après cette date, d'identifier des groupes de population à partir de leur culture matérielle. Cela signifie donc que l'origine du peuplement est importante dans la formation d'al-Andalus, mais cesse de l'être une fois que la société islamique s'est imposée sur le reste des formations sociales qui interviennent dans ce processus d'islamisation, de sorte que l'identification archéologique de son origine n'a rien à voir avec des questions de continuités ni des simplifications ethnicisantes.

64 L'évolution morphologique des marmites à base plane modelées à la main, typiques du Sud-Est entre les viie et ixe siècles, constitue, à mon avis, un bon exemple de l'identification du peuplement d'origine indigène au travers d'une tradition céramique (fig.16, 1 à.3). Si cette forme et d'autres productions à la main et au tour (les couvercles discoïdaux, les terrines à pain, les petites jarres à deux anses et à col étroit ou les pichets à profil en « S », entre autres exemples) sont considérées comme appartenant à une tradition tardo-romaine ou hispanowisigothique, c'est précisément du fait de la relation morphologique entre les productions de l'une et l'autre époques tandis que leur prédominance dans des zones où le peuplement est, selon les sources, majoritairement indigène aboutit à la caractérisation sociale. Au contraire, certaines formes qui n'existaient pas auparavant dans les répertoires de céramiques préislamiques –.comme les pichets de la série.T20, le *tannur* ou four à pain, les godets de noria et les productions glaçurées en général (fig. 16, 4 à.8).– peuvent répondre à des traditions introduites par les conquérants arabo-berbères, sans impliquer pour autant que les uns et les autres ne produisirent pas d'autres répertoires formels dont nous n'identifions pas l'origine.

65 L'introduction progressive de ces formes dans un univers productif jusqu'alors dominé par la tradition indigène, comme cela est le cas dans la région étudiée, devient un bon indice du processus

d’islamisation. Ainsi, par exemple, la diffusion des godets de noria (fig. 16, 5), centrée sur les sites émiraux du Bajo Segura, est liée à l’apparition des premiers systèmes d’irrigation relativement réduits et antérieurs à la planification d’un grand réseau de canalisations dépendant de la ville d’Orihuela et créé entre la fin du xe siècle et le début du xie siècle.

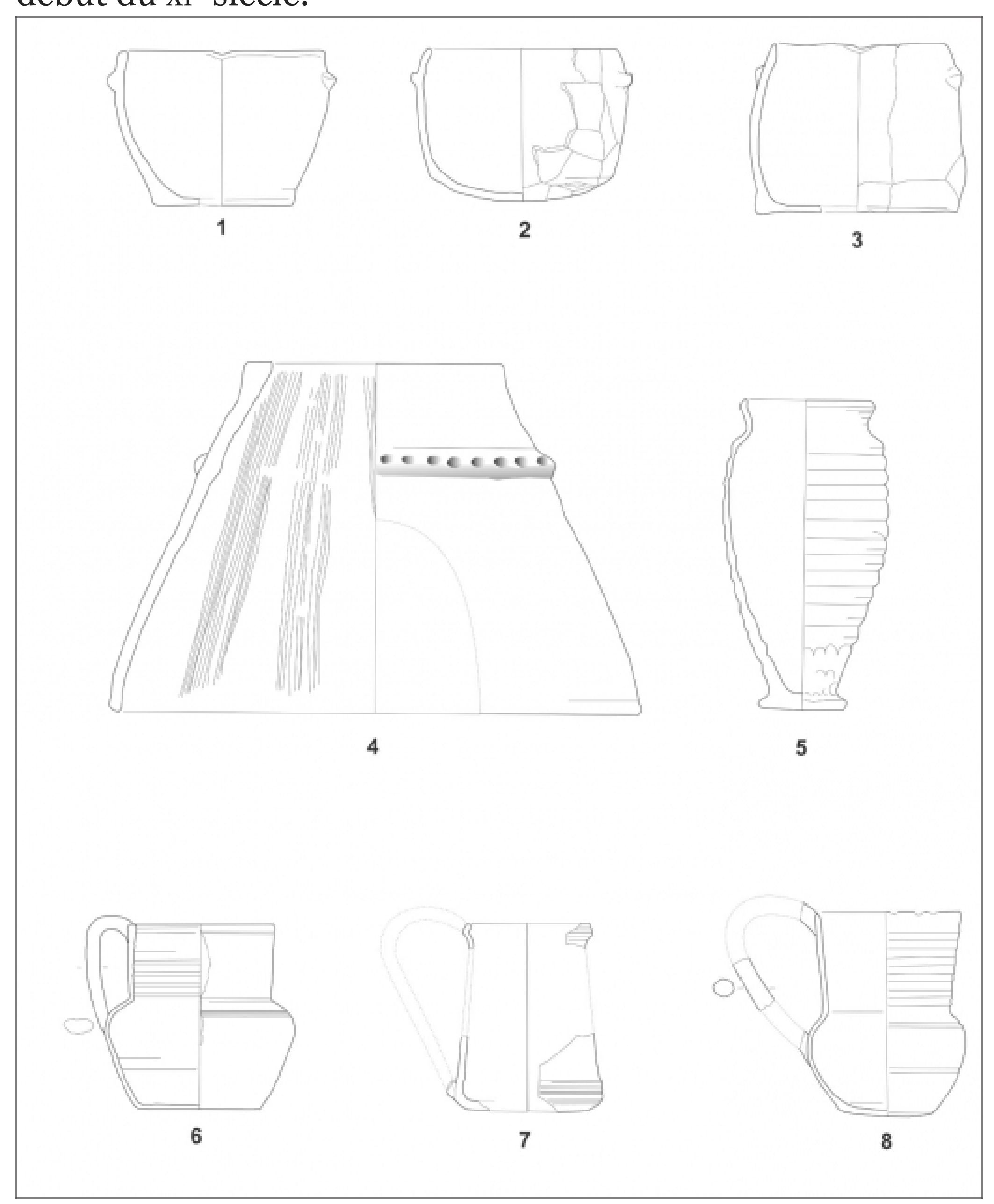


Figure.16 — Identification du changement culturel au travers de la céramique. 1 à 3 : évolution morphologique d’une forme de tradition wisigothique entre les viie et ixe.siècles (les marmites à base plane modelées à la main), 4 à 6 : formes allochtones introduites à l’époque islamique (4 : *tannur* ou four à pain ; 5 : godet de noria ; 6 : pichet.T20), 7 et 8 : pichets à glaçures monochromes fabriqués à Péchina (Almería) et découverts respectivement au Tolmo de Minateda (Hellín, Albacete) et au Zambo (Novelda, Alicante). *Ibid.*

66 L’introduction du *tannur* (technique de cuisson totalement étrangère à la tradition gréco-romaine du four voûté, mais qui est,

en revanche, l'instrument de cuisson typique de la tradition proche-orientale et sémitique, et qui se généralisa avec l'expansion de l'Islam, fig. 16, 4) ainsi que de nouvelles formes de vaisselle de table dénotent les changements dans les habitudes alimentaires. Le cas du pichet.T20 (fig. 16, 6) est très significatif : cette forme destinée à boire, qui se substitue aux bols de tradition hispano-wisigothique, marque une importante rupture typologique. Les prototypes de ces pichets se trouvent dans des sites islamiques du Proche-Orient et sont introduits au IXe siècle dans tout al-Andalus, depuis le Portugal jusqu'aux îles Baléares.

67 Un exemple paradigmatique est celui de l'île de Majorque, conquise par les musulmans en 902, bien après le reste de la Péninsule. On trouve dans les contextes les plus anciens de l'île (généralement des réoccupations de constructions talayotiques comme à Es Figueral de Son Real et à Hospitalet[94]) quasiment exclusivement des pichets de cette typologie, considérés comme déjà califaux en raison de la date d'incorporation de l'île et de la datation.C14 de 960.ap. J.-C., obtenue dans les années 1970 à partir du foyer d'Es Figueral. Je crois que cette datation absolue non calibrée est seulement indicative, alors que la prédominance quasi absolue des pichets sur la typique petite jarre califale trahit le caractère ancien de ces séries qui ont dû être, à mon avis, les premières formes islamiques de tradition émirale à arriver sur l'île. Pour terminer, les répertoires glaçurés –.pichets, petites jarres, pots ou lampes à huile à décor estampé et incisé sous couverte monochrome verte, miel, chocolatée ou à une moindre échelle blanche – proviennent d'ateliers extérieurs, généralement urbains (Péchina, Málaga et Murcie, entre autres lieux) et apparaissent seulement à partir de la moitié du IXe siècle (fig. 16.7 et 8).

68 Le contexte émiral du Tolmo a donc validé le répertoire émiral qui avait été proposé en son temps pour l'aire de Tudmir, et qui apparaît de plus en plus nettement comme une zone culturelle différenciée d'autres régions d'al-Andalus par sa culture matérielle, du moins durant ces époques. Le site est abandonné à un moment indéterminé de la fin du IXe siècle, même si quelques indices isolés – les rares matériels attribuables à l'horizon III C – pourraient suggérer une certaine continuité, marginale, jusqu'au début du Xe siècle. Ces matériels, qui ne sont associés à aucune phase d'occupation concrète au Tolmo, sont déjà ceux qui correspondent au niveau ancien de la Rábita de Guardamar et, de manière générale, aux sites pleinement califaux de la région, caractérisés par la présence des marmites M4.2, la généralisation de la glaçure ainsi que par l'introduction du « vert et manganèse » califal. Ces

contextes, qui sont parfaitement datables de la seconde moitié du xe siècle, se caractérisent par leur homogénéité formelle et décorative, très significative dans le cas des productions de cuisine dont la bande incisée et ondulée en fait un fossile directeur ; à ce moment, il n'existe plus de différence entre la culture matérielle des sites urbains et celle des sites ruraux, où le « vert et manganèse » arrive facilement.

69 Selon moi, cette homogénéité est le reflet matériel de la pleine islamisation de la société atteinte avec le califat, de la même façon que la diffusion d'un certain type de structures domestiques le sera. *Madinat* Iyyuh, l'ancienne Eio, fut abandonnée avant la culmination de ce processus, et elle devint ainsi un instrument historique important pour étudier la formation de la société islamique, dont j'espère avoir su présenter ici toute la potentialité.

CONCLUSIONS ET PERSPECTIVES DE RECHERCHE

70 J'ai abordé, au fil de ces pages, l'étude complète de la phase du haut Moyen Âge d'un site archéologique dont je dirige les fouilles, entourée d'une équipe plus vaste. Mon objectif était de démontrer que le travail de terrain autour d'un projet archéologique concret, s'il s'insère dans une problématique historique plus large, peut apporter des données importantes pour alimenter la discussion historique. En plus de documenter l'urbanisme, la construction ou les productions céramiques, notre travail a rendu possible l'identification de cet établissement avec la ville épiscopale d'Eio et la *Madina* de Iyyuh mentionnée dans le pacte de Théodemir ; de cette façon, on a pu remettre en contexte les informations matérielles et construire des données historiques.

71 Le Tolmo rend lisible le processus d'islamisation de la société wisigothique et les tensions dérivées de l'installation de nouvelles populations. Des aspects comme l'urbanisme et la culture matérielle permettent d'analyser ce processus à un stade antérieur à celui de la pleine islamisation sociale ; pour donner un exemple, si le Tolmo avait été abandonné deux siècles plus tard, la réalité urbaine que nous pourrions étudier serait celle d'une ville islamique en processus de transformation, avec les maisons à cour si caractéristiques, tandis que la culture matérielle serait également similaire à celle de beaucoup de sites d'époque taifa. Au contraire, le Tolmo montre un espace urbain d'époque wisigothique en cours d'islamisation, mais où ne se reflète pas encore le triomphe de la société islamique ; ses céramiques montrent l'intrusion progressive

de nouvelles influences dans un répertoire formel de tradition fortement indigène. De nouvelles perspectives de recherche s'offrent à nous : la matérialité de ses équipements urbains et la qualité de ses constructions, ou encore la transformation des structures domestiques et l'influence de l'islamisation dans cette évolution, mais aussi la définition de l'urbanisme islamique précalifal et le maintien de traditions indigènes dans la culture ainsi que les indices matériels du changement social et culturel, etc. ; tous ces aspects requièrent de reconsidérer le problème de la revitalisation de certaines villes à l'époque wisigothique dans le cadre d'une prétendue crise de la vie urbaine. En résumé, il nous faut continuer à construire, selon les termes d'Andrea Carandini, de nouvelles histoires sur les bases de l'histoire détruite du Tolmo de Minateda.

Notes

1. Traduction de l'espagnol, Sophie Gilotte. Ce travail est dédié à tous les membres de l'équipe de recherche du Tolmo de Minateda, véritables « paysans de l'histoire » qui, en labourant jour après jour, ont rendu possible un projet historique collectif et plein d'illusions, dont la matérialisation semble atteindre, enfin, son point culminant grâce à la création du Centre d'interprétation du parc archéologique du Tolmo de Minateda, promu par la Junta de Comunidades de Castilla-La Mancha.

2. A. Carandini, *Storie dalla terra. Manuale di scavo archeologico*, Turin, 1991, p. 6-7 (à partir de maintenant on citera l'édition espagnole, *Historias en la tierra. Manual de excavación arqueológica*, Barcelone, 1997, p. 12).

3. Les deux réunions sur la transition auxquelles j'ai participé entre 2006 et 2007 – le colloque *Villa*, 2. *Villes et campagnes de Tarraconaise et d'Al-Andalus (VIe-XIe siècle : la transition),* organisé à Saragosse en novembre 2006, et le séminaire *Islamisation et arabisation de l'Occident musulman médiéval (VIIe-XIIe siècles.)* tenu à Paris en janvier 2007 – contribuèrent à enrichir mes arguments sur le problème posé et donnèrent lieu à une réflexion qui s'est concrétisée, avec des variantes, dans les versions publiées de ces deux réunions. Cf. S. Gutiérrez Lloret, « La islamización de Tudmir : balance y perspectivas », *Villa*, 2. *Villes et campagnes de Tarraconaise et d'al-Andalus (VIe-XIe siècle) : la transition*, éd. Ph. Sénac, Toulouse, 2007, p. 275-318.

4. S. Gutiérrez Lloret, *La cora de Tudmīr : de la Antigüedad Tardía al mundo islámico*, Madrid-Alicante, 1996 (Collection de la Casa de Velázquez, 57).

5. Sur ce point particulier, voir S. Gutiérrez Lloret, « Algunas consideraciones sobre la cultura material de las épocas visigoda y emiral en el territorio de Tudmir », *Visigodos y Omeyas. Un debate entre la Antigüedad Tardía y la Alta Edad Media*, Madrid, 2000 (Anejos del Archivo Español de Arqueologia, xxIII), p. 95-116, en particulier p. 96.

6. Le Tolmo de Minateda fut déclaré bien d'intérêt culturel (BIC) le 20 mai 1992 ; il correspond à l'un des cinq parcs archéologiques promus par la Junta de

Comunidades de Castilla-La Mancha. Son plan directeur fut rédigé en 1998 et le projet muséographique en 2006. Les travaux seront réalisés entre 2008 et 2010. L. Abad Casal, « El Parque arqueológico del Tolmo de Minateda, elemento dinamizador de la Comarca de Hellín-Tobarra », *Cursos sobre el Patrimonio Histórico*, 5 (Actas de los XI cursos monográficos sobre el patrimonio histórico, Reinosa, 2000), Santander, 2001, p. 285-298.

7. Sur l'identification historique du site, S. Gutiérrez Lloret, « La identificación de Madînat Iyih y su relación con la sede episcopal Elotana. Nuevas perspectivas sobre viejos problemas », *Scriptain honorem Enrique A. Llobregat Conesa*, Alicante, 2000, p. 481-501, et S. Gutiérrez Lloret, L. Abad Casal, B. Gamo Parras, « Eio, Iyyuh y El Tolmo de Minateda (Hellín, Albacete) : de sede episcopal a madîna islámica », *VI Reunió d'Arqueología Cristiana Hispànica*, Barcelone, 2005, p. 345-370.

8. Dans cette vaste équipe, je veux mentionner tout spécialement Lorenzo Abad Casal (université d'Alicante), Blanca Gamo Parras (musée d'Albacete) et Pablo Cánovas Guillén (parc archéologique Tolmo de Minateda), codirecteurs à mes côtés du projet mentionné ; Rubí Sanz Gamo (Musée archéologique national), qui partagea la direction durant les premières années ; Julia Sarabia Bautista et Víctor Cañavate Castejón, techniciens responsables des travaux de terrain et de la gestion de l'information, et Victoria Amorós Ruiz et José Antonio Mellado Ribera pour la gestion du mobilier, en plus du reste des chercheurs qui collaborent, ou ont collaboré, à des aspects et études concrets du projet et qu'il serait trop long d'énumérer ici.

9. La distinction entre « *testimonianze* – cioè informazioni esplicite, nate per dare notizia di fatti ed eventi in forma di comunicazioni verbali trasmesse dallo scritto – e *resti*, sopravvivenze del complesso di manufatti che avevano costituito l'ambiente materiale delle civiltà del passato ed erano sopravvissute al cessare dell'uso » est signalée par P. Delogu, *Introduzione allo studio della Storia Medievale*, Bologne, 1994, p. 100.

10. Il suffit de se référer aux récentes réflexions d'A. Guerreau (*L'avenir d'un passé incertain. Quelle histoire du Moyen Âge au XXIe siècle ?*, Paris, 2001), qui réassume, avec une vigueur inhabituelle, les clichés du fétichisme, de la vacuité et de l'improductivité de l'archéologie, tout en considérant qu'il incombe à cette discipline de devenir le moteur principal de la rénovation des études médiévales (p. 142-143 et 155). Voir dans un sens identique les réflexions antérieures sur le caractère routinier et mécanique de la méthodologie archéologique de M. Barceló, *El sol que salió por occidente. Estudios sobre el estado Omeya en al-Andalus*, Jaén, 1997, p. 11. On trouvera une critique détaillée de la banalisation du processus de construction du document archéologique faite par certains médiévistes de formation essentiellement textuelle dans Gutiérrez Lloret, « La islamización de Tudmir », art. cité, p. 278-284.

11. Guerreau, *L'avenir d'un passé incertain*, *op. cit.*, p. 144. Voir la vision inverse et plurielle de Carandini, *Historias en la tierra*, *op. cit.*, p. 16-17 et 19.

12. Sur les pactes dans le processus de conquête, on se référera à E. Manzano Moreno, *Conquistadores, emires y califas. Los Omeyas y la formación de al-Andalus*, Barcelone, 2006, p. 29 et suiv., et p. 42-48 pour celui de Théodemir.

13. M. Acién Almansa, *Entre el feudalismo y el islam. `Umar Ibn Hafsûn en los historiadores, en las fuentes y en la historia,* Jaén, 1994, p. 111.

14. Contre l'opinion d'E. Llobregat Conesa (*Teodomiro de Oriola : su vida y su obra,* Alicante, 1973, p. 75) qui considérait Théodemir comme un aristocrate transformé en *comes ciuitatis* d'une ville indéterminée du Levant, à la suite de son probable mariage avec une héritière hispano-romaine, E. Manzano suggère sa condition de *dux* à la tête d'une région déjà définie comme unité administrative à l'époque wisigothique, qu'il propose de mettre en relation avec la *prouincia Aurariola* mentionnée dans *La cosmographie* de Ravenne (« Arabes, bereberes e indígenas : al-Andalus en su primer período de formación », *L'incastellamento. Actes des rencontres de Gérone et de Rome*, Rome, 1998 [Collection de l'École française de Rome, 241], p. 157-177, voir p. 166). Par ailleurs, Llobregat lui-même questionnait l'existence de cette supposée unité administrative qui, selon lui, était un calque de l'expression « *kūra* de Tudmīr », empruntée à quelque source arabe (E. Llobregat Conesa, « Relectura del Ravennate : dos calzadas, una mansión inexistente y otros datos de la geografía antigua del País Valenciano », *Lucentum*, 2, 1983, p. 225-243).

15. À l'origine de cette hypothèse se trouvent les réflexions d'A. Isla (»Los dos Vitizas. Pasado y presente en las crónicas asturianas », *Romanización y Reconquista en la Península Ibérica : nuevas perspectivas*, éd. M. J. Hidalgo, Salamanque, 1998) et d'E. Manzano Moreno (»La conquista del 711 : transformaciones y pervivencias », *Visigodos y Omeyas*, *op. cit.*, p. 401-414, voir p. 402) ; le premier auteur met en relation la présence de Wittiza, associé au trône par son père Égica, à Tuy, avec la mention, à ce même endroit, d'un évêque, appelé Oppa, qui signa les actes du xIII[e] concile de Tolède en 683 et qui, selon M. Barceló, pourrait être un autre fils d'Égica, ce qui dénoterait une politique destinée à placer des membres de son entourage familial à la tête d'unités provinciales. Le second chercheur développe cet argument en signalant que cet Oppa pourrait être le même que celui qui était à la tête du siège d'Elche à l'époque du xvi[e] concile de 693, quand Théodemir était déjà *dux* de cette région et membre distingué de l'entourage royal ; pour corroborer ce rapprochement, Manzano identifie le personnage levantin avec le Théodemir qui devait être assassiné aux côtés du roi et d'autres individus au cours de la révolte de Sisbert dénoncée lors du xvi[e] Congrès de Tolède. E. Llobregat (*Teodomiro de Oriola*, *op. cit.*, p. 70 et suiv.) et L. García Moreno (*Prosopografía del Reino visigodo de Toledo,*Salamanque, 1974, p. 80, nº 152) mettent également en relation ces deux personnages, en les identifiant avec le Théodemir qui repoussa un débarquement byzantin à l'époque d'Égica. Concernant l'identification de l'Oppa d'Elche avec l'évêque de Tuy du même nom, l'unique point contestable est que, dans un tel cas, il dut administrer un évêché intermédiaire qui nous est inconnu, puisque lors du xV[e] concile (688) Oppa n'était déjà plus évêque de Tuy (Adelfus signe à ce titre) mais pas non plus encore celui d'Ilici, où Emmila avait remplacé Leander.

16. Une analyse de la prétendue parenté entre ces deux personnages se trouve dans S. Gutiérrez Lloret, « Ciudades y conquista : el fin de las *ciuitates* visigodas y la génesis de las *mudûn* islámicas en el sureste de al-Andalus », *Genèse de la ville islamique en al-Andalus et au Maghreb occidental*, éd. P. Cressier, M. García Arenal, Madrid, 1998, p. 137-157, ici p. 147, note 44. Récemment E. Manzano Moreno (*Conquistadores, emires y califas*, *op. cit.*, p. 107) reprend l'argument qui lui semble logique de la relation filiale avec les précautions d'usage, mais il est, d'après moi, surprenant qu'aucune source ne fasse allusion à

une éventuelle descendance masculine d'un lignage aussi célèbre, alors que, par exemple, al-ʿUḏrī mentionne expressément la lignée féminine.

17. S. Gutiérrez Lloret, « Ciudades y conquista : el fin de las *ciuitates* visigodas y la génesis de las *mudûn* islámicas en el sureste de al-Andalus », *Genèse de la ville islamique*, *op. cit.*, p. 137-157, voir p. 150.

18. Un peu plus d'une décennie après, on aurait pu s'attendre à une multiplication des études archéologiques, qui constitueraient une base de comparaisons. Cependant, le panorama actuel n'est pas aussi encourageant que l'on aurait pu l'espérer et ce malgré le volume croissant d'interventions. Les problèmes actuels de l'archéologie médiévale n'émanent pas tant du dialogue difficile avec certains spécialistes des textes évoqués antérieurement que de l'alliance malaisée entre recherche archéologique et *praxis* institutionnelle. Actuellement, alors qu'on n'a jamais disposé d'autant de données matérielles, tant en milieu urbain –.où l'intervention archéologique est généralement imposée de l'extérieur.– qu'en milieu rural –.où la néfaste planification territoriale et l'aberrante croissance urbaine ont été encouragées dans le Sud-Est de l'Espagne.–, grâce à la multiplication *ad infinitum* d'interventions archéologiques professionnelles, peu de ces données génèrent une information historique qui arrive jusqu'aux forums scientifiques de discussion. Ce problème a été largement exposé par Gutiérrez Lloret, « La islamización de *Tudmir* », art. cité, p. 284-286.

19. Hypothèse proposée par M. J. Rubiera (*Villena en las calzadas romana y árabe*, Villena-Alicante, 1985) et F. Franco (*Vías y defensas andalusíes en la Mancha Oriental*, Alicante, 1995) dans une tentative pour resituer toutes les villes du pacte de Théodemir dans la vallée de Vinalopó, le long de la voie Augusta, définissant une frontière wisigothique-byzantine, puis émirale, mais indéfendable d'un point de vue archéologique. Cf. Gutiérrez Lloret, *La cora de Tudmir*,*op. cit.*, p. 291-292.

20. A. V. Ribera, M. Rossello Mesquida, « Escultura decorativa de época tardoantigua en Valencia », *Escultura decorativa tardorromana y altomedieval en la Península Iberica*, Madrid, 2007 (Anejos del Archivo Español de Arqueologia,.xLI), p. 345-366, en particulier p. 358, proposent d'identifier Balantala avec Valence, considérant Théodemir comme un *dux* provincial exerçant un pouvoir sur une province qui coïnciderait avec les limites du littoral de la province de Carthagène et qu'ils identifient avec la Provincia Aurariola, tandis que l'édifice du Plá de Nadal serait sa résidence. Si, comme cela semble être le cas, la cora de Tudmir est, au moins en ce qui concerne son nom et son noyau géographique d'origine, un avatar de la domination effective et cohérente du *dux* Théodomir, il est pour le moins problématique d'inclure dans ce territoire un centre urbain et épiscopal qui deviendra la capitale de la cora voisine et limitrophe, celle de Valence, dont la frontière incertaine flotte autour de la zone montagneuse située entre Alcoy et Dénia, mais qui n'inclut jamais le territoire de la ville de Valence.

21. *El Yacimiento arqueológico del Tossal de las Bases. Seis mil anos de historia de Alicante*, Alicante, 2007.

22. E. Tendero Porras, A. Guilabert Más, M. Olcina Domènech, *La maqbara del Tossal de Manises (Alicante)*. Tomo.I : *Estudio Arqueológico*, Alicante, 2007, p. 190 et suiv.

23. Sur les fouilles du Cerro de la Almagra, on pourra consulter les premiers résultats qui ont été publiés, notamment par R. González Fernández, F. Fernández Matallana, Mª. S. Crespo Ros, »Yacimiento del Cerro de La Almagra (Mula, Murcia). Campaña de 1997 », *Memorias de Arqueología*, 12, 2004, p. 409-426, et Id., »La necrópolis intramuros con edificio de culto del Cerro de la Almagra (Mula, Murcia) », *Memorias de Arqueología*, 13, 2005, p. 265-276. Sur la culture matérielle, des mêmes auteurs, »La cerámica tardía realizada a mano hallada en superficie en el Cerro de la Almagra (Mula, Murcia). Campaña de 1996 », *Antigüedad y Cristianismo*, 14, 1997, p. 619-642, et R. González Fernández *et al.*, »Placas de cinturón y jarro votivo visigodo del Cerro de la Almagra (Mula, Murcia) », *Antigüedad y Cristianismo*, 11, 1994, p. 295-305.

24. Sur les questions méthodologiques, on pourra consulter les apports publiés, en particulier A. González Blanco, F. Fernández Matallana, « Begastri (Cehegín, Murcia). Campaña de 1998 », *Memorias de Arqueología*,.13, 1998, p. 255-264, tandis que la prétendue basilique est publiée dans A. González Blanco, J. A. Molina, F. Fernández Matallana, « El estado de la cuestión sobre la probable basílica de Begastri », *Alqvipir. Revista de Historia*,.7-8, 1998-1999, p. 148-156 ; voir la restitution planimétrique, pl. 4, p. 153.

25. Gutiérrez Lloret, *La cora de Tudmir*, *op. cit.*, p. 356-357.

26. C. Doménech Belda, « El tesorillo islámico de Begastri », Espacio y tiempo en la percepción de la Antigüedad Tardía, Antigüedad y Cristianismo,.23, 2006, p. 211-249.

27. Parmi les travaux les plus récents sur l'Antiquité tardive à Ilici, voir S. Gutiérrez Lloret, « Illici en la Antigüedad Tardía. La ciudad evanescente », Iberia, Hispania, Spania. Una mirada desde Ilici, éd. M. S. Hernández Pérez, L. Abad Casal, Alicante, 2004, p. 95-110, et R. L. de San Román,L'Alcudia d'Elx a l'Antiquitat tardana. Analisi historiográfica i arqueologica de l'Illici dels segles v-viii, Murcie, 2006. Sur la réinterprétation de prétendus restes tardo-antiques, comme les murailles ou ce qu'on appelle le « temple de Junon », voir L. Abad Casal, J. Moratalla Javega, M. Tendero Porras, « Contextos de la Antigüedad tardía en las termas Occidentales de la Alcudia (Elche, Alicante) », Anales de Prehistoria y Arqueología de la Universidad de Murcia.16, p. 133-147, et G. Lara Vives, El culto a Juno en Ilici y sus evidencias, Villena, 2005.

28. Gutiérrez Lloret, « Ilici en la Antigüedad Tardía », art. cité, p. 109.

29. La bibliographie existante sur Carthagène est si vaste que nous nous contenterons de signaler quelques-unes des publications les plus récentes. Sur le projet du théâtre, S. Ramallo Asensio, E. Ruiz Valderas, *El teatro romano de Cartagena*, Murcie, 1998 ; pour un état de la question sur Carthagène byzantine, voir S. Ramallo Asensio, « Carthago Spartaria, un núcleo bizantino en Hispania », *Sedes regiae (ann. 400-800),* éd. G. Ripoll, J. M. Gurt, Barcelone, 2000, p. 579-611, ainsi que le catalogue d'exposition *Bizancio en Carthago Spartaria. Aspectos de la vida cotidiana*, coord. E. Ruiz Valderas, Carthagène, 2005. La synthèse la plus récente sur la céramique, avec des références aux travaux antérieurs, se trouve dans A. J. Murcia Muñoz, M. Guillermo Martínez, « Cerámicas tardorromanas y altomedievales procedentes del teatro romano de Cartagena », *Cerámicas tardorromanas y altomedievales en la Península Ibérica*, éd. L. Caballero, P. Mateos, M. Retuerce, Madrid, 2003 (Anejos del Archivo Español de Arqueologia,.xxVIII), p. 169-223.

30. R. Azuar Ruíz (coord.), *El ribat califal. Excavaciones e investigaciones (1984-1992). Fouilles de la Rábita de Guardamar I*, Madrid, 2004 (Collection de la Casa de Velásquez,.85), avec toutes les références bibliographiques antérieures.

31. Le projet de recherche sur le site de Castellar de la Morera (Elche) a été lancé par le Musée archéologique d'Alicante (MARq), avec la participation de l'université d'Alicante et l'appui du Musée archéologique et d'histoire d'Elche (MAHE). Il débuta en 2007, sous la direction de José Luis Menéndez Fuello, Pierre Guichard et moi-même avec un relevé topographique et une prospection systématique, et sera complété, à partir de 2008, par des fouilles systématiques et extensives en divers points du site. Une présentation des résultats préliminaires a été faite lors du séminaire « De Hispania a Al-Andalus. Dinámica de cambio cultural a la luz de la Arqueología » (Universidad de Alicante, avril.2008), actuellement en cours de publication : S. Gutiérrez Lloret, J. L. Menéndez Fuello, P. Guichard, « El Castellar de la Morera de Elche : ¿.madina o Hisn. ? », *Lucentum*, sous presse.

32. S. Gutiérrez Lloret, P. Moret, P. Rouillard, P. Sillières, « Le peuplement du bas Segura de la protohistoire au Moyen Âge (prospection 1989-1990) », *Lucentum*,.17-18, 2000, p. 25-74.

33. J. L. Simón García, « Actuaciones arqueológicas de Louis.Siret en Alicante », *XXIV Congreso Nacional de Arqueología*, Carthagène, 1997, p. 251-263, propose d'interpréter cette sépulture de forme trapézoïdale couverte par des dalles comme un enterrement de l'Antiquité tardive, donnée qui pourrait être mise en parallèle avec l'enterrement collectif de rite chrétien fouillé au Cabezo del Molino et associé à des mobiliers islamiques du VIII[e].siècle ; Gutiérrez Lloret, *La cora de Tudmir*, *op. cit.,* p. 358-360.

34. S. Gutiérrez Lloret, »La geografía del Bajo Segura según al-'Udri (siglo XI) : una propuesta de identificación de la alquería de Tall al-Jattâb », *Alquibla. Revista de investigación del Bajo Segura* (Alicante), 1995, p. 53-64, et Gutiérrez Lloret, *La cora de Tudmir*, *op. cit.,* p. 321 et 355.

35. Les travaux de J. A. López Padilla, que je remercie pour ces données inédites, ont permis de documenter au moins les restes d'une pièce rectangulaire, avec un accès à l'une de ses extrémités renforcé par des dalles en guise de piédroits, et d'une autre structure annexe très arasée, en plus de matériels émiraux en cours d'étude. Une première présentation des résultats a été faite lors du séminaire « De Hispania a Al-Andalus. Dinámica de cambio cultural a la luz de la Arqueología » (Universidad de Alicante, avril 2008), sous presse : J. A. López Padilla, T. ximénez de Embum Sánchez, « Excavaciones arqueológicas en el yacimiento emiral de Cabezo Pardo (San Isidro-Granja de Rocamora, Alicante). Primeros resultados », *Lucentum*, sous presse.

36. M[a]. T. Rico Sánchez, « El asentamiento rural visigodo de la Loma Lencina (Tobarra, Albacete) », *Anales de Prehistoria y Arqueología de la Universidad de Murcia*,.9-10, 1993-1994, p. 285-292 ; M[a]. T. Rico Sánchez, J. López Precioso, B. Gamo Parras, « La Loma Eugenia. Noticia sobre un asentamiento rural visigodo en el campo de Hellín (Albacete) », *Antigüedady Cristianismo*,.10, 1993, p. 85-98 ; B. Gamo Parras, *La antigüedad tardía en la provincia de Albacete*, Albacete, 1998 (Instituto de Estudios Albacetenses « Don Juan Manuel », ser. I/107), p. 160-175.

37. Gamo Parras, *La antigüedad tardía*, *op. cit.*, p. 177-179. La nécropole de Torre Uchea a été publiée en 1997 après la découverte de deux sarcophages monolithiques et les restes de diverses sépultures, avec un anneau étudié par I. Velázquez Soriano, « Anillo con inscripción de Torre de Uchea (Hellín, Albacete) », *Antigüedad y Cristianismo*,.5, 1988, p. 315-319. Le site auquel correspond cette nécropole pourrait être lié à la trouvaille fortuite d'une boucle de ceinture lyriforme et de fragments de céramiques sur la hauteur voisine de los Motores, ainsi qu'à la découverte d'un dépotoir au lieu-dit Pozo de la Nieve (Gamo Parras, *La antigüedad tardía*, *op. cit.*, p. 175-177). Je remercie J. López Precioso et Mª. T. Rico Sánchez pour ces informations.

38. Gamo Parras, *La antigüedad tardía*, *op. cit.*, p. 162-164.

39. A. Isla Frez, « *Villa, villula, castellum*. Problemas de terminología rural en época visigoda », *Arqueología y territorio medieval*,.8, 2001, p. 9-20. Des références à Senda de Granada et à d'autres sites similaires se trouvent dans L. A. García Blánquez, J. Vizcaino Sánchez, « El conjunto arqueológico de Algezares. Dinámica de un espacio monumental de época tardoantigua », *Regnum Murciae*, Murcie, 2008, p. 32-55, voir p. 55.

40. Sur la séquence de la ville du haut Moyen Âge dans son ensemble, on se référera à L. Abad Casal, S. Gutiérrez Lloret, B. Gamo Parras, « La ciudad visigoda del Tolmo de Minateda (Hellín, Albacete) y la sede episcopal de Eio », *Los orígenes del cristianismo en Valencia y su entorno* (Grandes temas arqueológicos,.II), Valence, 2000, p. 101-112. Id., « El Tolmo de Minateda. Hellín (Albacete) », L. Abad Casal *et al.*, *Investigaciones arqueológicas en Castilla-La Mancha 1996-2002*, Tolède, 2004, p. 145-162, et S. Gutiérrez Lloret, « Los orígenes de Tudmir y el Tolmo de Minateda (ss. vi-x) », *Regnum Murciae*, Murcie, 2008, p. 56-71.

41. M. Acién Almansa, « La formación del tejido urbano en al-Andalus », *La ciudad medieval : de la casa al tejido urbano. Actas del primer Curso de Historia y Urbanismo Medieval*, coord. J. Passini, Cuenca, 2001, p. 11-32, voir p. 17.

42. *Ibid.*, p. 20-22.

43. S. Gutiérrez Lloret, L. Abad Casal, « Fortificaciones urbanas altomedievales del Tolmo de Minateda (Hellín, Albacete, España) : el baluarte occidental », *Mil Anos de Fortificaçôes na Península Ibérica e no Magreb (500-1500) : Actas do Simpósio Internacional sobre Castelos*, Lis-bonne, 2001, p. 133-143.

44. L. Abad Casal, S. Gutiérrez Lloret, B. Gamo Parras, »La basílica y el baptisterio del Tolmo de Minateda (Hellín, Albacete) », *Archivo Espanol de Arqueología*, 73, 2000, p. 193-221. S. Gutiérrez Lloret, L. Abad Casal, B. Gamo Parras, »La iglesia visigoda de El Tolmo de Minateda (Hellín, Albacete) », *Sacralidad y Arqueología. Thilo Ulbert zum 65 Geburtstag am Juni 2004 gewidmet*, éd. J. Mª. Blázquez, A. González Blanco, *Antigüedad y Cristianismo*, 21, 2004, p. 137-170.

45. S. Gutiérrez Lloret, P. Cánovas Guillén, »Construyendo el siglo vii : arquitecturas y sistemas constructivos en el Tolmo de Minateda », *El siglo vii frente al siglo vii. Arquitectura,* Mérida, s.p.

46. Parmi les principales modifications, il convient de distinguer le réaménagement du sanctuaire et du contre-chœur (Gutiérrez Lloret, Abad Casal,

Gamo Parras, « La iglesia visigoda de El Tolmo de Minateda », art. cité), en plus des transformations successives de la piscine baptismale (Abad Casal, Gutiérrez Lloret, Gamo Parras, « La basílica y el baptisterio del Tolmo de Minateda », art. cité).

47. 1400+30 años BP/cal AD.602-674 (CSIC-1559 ; programme CALIB.4.1.2, méthode.B et 2.sigma, de l'université de Washington). Cette datation est confortée par la découverte d'un trémis d'Ervige –.680-687 ap. J.-C. – frappé à Séville, qui établit la limite *post quem* du repavement du portique.

48. Selon ce qui ressort des quatre triens frappés au nom de Wittiza qui sont apparus ensemble, dans l'espace ouvert situé entre le *palatium* et la basilique, dans une phase postérieure à leur construction et à leur usage original, mais antérieure à l'urbanisme islamique proprement dit, qui semble entrer en relation avec d'autres usages du VIIIe.siècle qui occupent certains espaces de l'édifice palatin encore sur pied et dans l'un desquels est apparu un *fals* du type d'Afrique du Nord. Sur la monnaie en contexte archéologique, cf. *infra* p. 232-235.

49. S. Gutiérrez Lloret, « Ciudades y conquista : el fin de las *ciuitates* visigodas y la génesis de las *mudun* islámicas en el sureste de al-Andalus », *Genese de la ville islamique*, *op. cit.*, p. 137-157, voir p. 150-151.

50. Acién Almansa, « La formación del tejido urbano », art. cité, p. 29.

51. A. Bazzana, *Maisons d'al-Andalus. Habitat médiéval et structures du peuplement dans l'Espagne orientale*, Madrid, 1992, p. 164 et suiv.

52. *Ibid.*, p. 197 et suiv.

53. S. Gutiérrez Lloret, « El espacio doméstico altomedieval del Tolmo de Minateda (Hellín, Albacete), entre el ámbito urbano y el rural », *Castrum*,.6. *Maisons et espaces domestiques dans le monde méditerranéen au Moyen Âge*, Rome-Madrid, 2000 (Collection de l'École française de Rome,.105/6 – Collection de la Casa de Velázquez,.72), p. 151-164.

54. P. de Palol, *El castrum del Puig de les Murales de Puig Rom (Roses, Alt Emporda)*, Gérone, 2004 (Museu d'Arqueologia de Catalunya, Sèrie Monogràfica,.22).

55. P. de Palol, *El jaciment d'epoca visigotica de Bovalar*, Barcelone, 1989.

56. J. Enrich, J. Enrich, Ll. Pedraza, *Vilaclara de Castellfollit del Boix* (el Bages), Barcelone, 1995.

57. J. F. Fabián, M. Santonja Gómez, M. A. Fernández Monayo, N. Benet, « Los poblados hispano-visigodos de Cañal, Pelayos (Salamanca). Consideraciones sobre el poblamiento entre los siglos.V y VIII en el SE de la provincia de Salamanca », *I Congreso de Arqueología Medieval Espanola*, Saragosse, 1986, p. 187-202.

58. L. Caballero Zoreda, « Cerámicas de época visigoda y postvisigoda de las provincias de Cáceres, Madrid y Segovia », *Boletín de Arqueología Medieval*,.3, 1989, p. 75-107.

59. L. Olmo Enciso, « Ciudad y procesos de transformación social entre los siglos.VI y IX : de Recópolis a Racupel », *Visigodos y Omeyas*, *op. cit.*, p. 385-400. Catalogue de l'exposition *Recópolis. Un paseo por la ciudad visigoda*, Madrid, 2006, p. 88-89.

60. M. Alba Calzado, « Sobre el ámbito doméstico de época visigoda en Mérida », *Mérida. Excavaciones Arqueológicas, 1994-1995*, *Memoria*,.3, Mérida, 1999, p. 387-418. Id., « La vivienda en Emérita durante la antigüedad tardía : propuesta de un modelo para Hispania », *VI Reunió d'Arqueologia Cristiana Hispanica. Les ciutats tardoantigues d'Hispania : cristianización i topografía*, Barcelone, 2005, p. 121-152.

61. S. Ramallo Asensio, « Arquitectura doméstica en ámbitos urbanos entre los siglos.V y VIII », *Visigodos y Omeyas, op. cit.*, p. 367-384.

62. Bazzana, *Maisons d'al-Andalus*, *op. cit.*, p. 273 et suiv.

63. E. Motos Guirao, *El poblado medieval del Castillón (Montefrío, Granada)*, Grenade, 1991, p. 19.

64. S. Fernández López, « Marmuyas (Montes de Málaga) : análisis de una investigación », *I[er] Congreso de Arqueología Medieval Espanola*, III, Saragosse, 1986, p.163-180.

65. J. L. Boone, « Uma sociedade tribal no Baixo Alentejo Medieval. ? », *Arqueologia Medieval*,.4,1996, p. 25-36.

66. V. Salvatierra Cuenca, J. C. Castillo Armenteros, *Los asentamientos emirales de Penaflor y Miguelico. El poblamiento hispano-musulmán de Andalucía oriental. La Campina de Jaén (19871992)*, Jaén, 2000, p. 62.

67. R. Izquierdo Benito, *Ciudad hispanomusulmana : Vascos (Navalmoralejo, Toledo). Campanas 1983-1988*, Madrid, 1994, p. 169.

68. F. Castillo Galdeano, R. Martínez Madrid, « La vivienda hispanomusulmana en Bayyâna », *La casa hispanomusulmana. Aportaciones de la Arqueología*, Grenade, 1990, p.111-128.

69. Izquierdo Benito, *Ciudad hispanomusulmana*, *op. cit.,* p. 169.

70. S. Gutiérrez Lloret, « Madinat Iyyuh y la destrucción del espacio urbano en la Alta Edad Media », *Castrum*,.8. *Le château et la ville. Espaces et réseaux (vi[e]-xiii[e] siecle)*, éd. P. Cressier, Rome-Madrid, 2008 (Collection de la Casa de Velázquez,.108 – Collection de l'École française de Rome,.105/8), p. 199-222.

71. Cette donnée pourrait indiquer la présence d'une préfosse latérale destinée à faciliter l'introduction du cadavre ; une version plus simple de ce schéma consiste à accumuler la terre extraite de la fosse sur l'un de ses côtés, en créant ainsi un monticule sur lequel s'appuiera ensuite la couverture inclinée. Des préfosses avérées ont été documentées dans la seconde phase de la nécropole 2 de Marroquíes Bajos (J. L. Serrano Peña, J. C. Castillo Armenteros, »Las necrópolis medievales de Marroquíes Bajos (Jaén). Avance de las investigaciones arqueológicas », *Arqueología y Territorio medieval*, 7, 2000, p. 93-120, voir p. 116, fig. 9), au Cabezo del Aljezar à Ricote (J. Sánchez Pravia, J. Gallego Gallardo, F. Bernal Pascual, »Una necrópolis musulmana en el Cabezo del Aljezar (Ricote, Murcia) », *II Congreso de Arqueología Medieval Espanola*, III, Madrid, 1987, p. 149-156) et à la Rinconada de Olivares, Jumilla (I. Pozo Martínez, E. Hernández Carrión, »El conjunto de la Rinconada de Olivares, Jumilla », *Memorias de Arqueología*,9, Murcie, 1999, p. 416-429), toutes deux à Murcie. L'inclinaison des couvertures funéraires du Tolmo semble plutôt correspondre au second argument, qui a été parfaitement documenté dans des contextes chronologiques contemporains, comme à la Rinconada de Olivares et dans la nécropole musulmane précoce du Tossal de Manises, où les couvertures

inclinées s’appuient sur des degrés latéraux (M. Olcina Doménech, E. Tendero Porras, A. Guilabert Más *et al.*, *La maqbara del Tossal de Manises [Alicante]*, Alicante, 2007 [Museo Arqueológico de Alicante, serie Excavaciones arqueológicas. Memorias, 4], vol. I, p. 150 et suiv., pour l’analyse typologique des fosses, et vol. II, p. 93-97, pour les datations au radiocarbone).

72. Manzano Moreno, *Conquistadores, emires y califas*, *op. cit.*, p. 272.

73. *La Cueva de la Camareta (Agramón, Hellín-Albacete)*, éd. A. González Blanco, R. González Fernández, M. Amante Sánchez, *Antigüedad y Cristianismo*,.x, 1993.

74. *Da.ala huwa l-guraf / Yusuf huwa l-rabi. / al-rabi.* (« Il entra dans les pièces / Yusuf l’ermite, l’ermite »), I. Bejarano Escanilla, « Las inscripciones árabes de la cueva de la Camareta », *La Cueva de la Camareta (Agramón, Hellín-Albacete), op. cit.*, p. 323-378, nº.2, p. 329-330.

75. *Ibid.*, p. 326.

76. I. Velázquez Soriano, « Las inscripciones latinas de la Cueva de la Camareta », *La Cueva de la Camareta (Agramón, Hellín-Albacete), op. cit.*, p. 267-321, voir p. 321.

77. A. L. Molina Molina, A. Selva Iniesta, « Los caminos murcianos en los siglos.XIII-XIV », *Caminos de la Región de Murcia*, 1989, p. 167-178, voir p. 174.

78. Mª. A. Martínez Núñez, » .Escritura árabe ornamental y epigrafía andalusí », *Arqueología y Territorio Medieval*,.4, 1997, p. 127-162.

79. C. Barceló Torres, *La escritura árabe en el País Valenciano. Inscripciones monumentales*, I, Valence, 1998, voir nº.1, p. 125, nº.3, p. 128.

80. Mª. A. Martínez Núñez, « Estelas funerarias de época califal aparecidas en Orihuela (Alicante) », *Al-Qan.ara*,.22/1, 2001, p. 45-76.

81. S. Gutiérrez Lloret, « Cerámica y escritura : dos ejemplos de arabización temprana. Graffiti sobre cerámica del Tolmo de Minateda (Hellín, Albacete) », *Al-Ândalus. Espaço de mudanza. Balanço de 25 anos de historia e arqueología medievais. Seminario Internacional Homenagem a Juan Zozaya Stabel-Hansen*, Mértola, 2006, p. 52-60.

82. S. Gutiérrez Lloret, « Algunas consideraciones sobre la cultura material de las épocas visigoda y emiral en el territorio de Tudmir », *Visigodos y Omeyas*, *op. cit.*, p. 95-116, voir nº.7 et p. 97-98.

83. C. Doménech Belda, S. Gutiérrez Lloret, « Viejas y nuevas monedas en la ciudad emiral de Madinat Iyyuh (El Tolmo de Minateda, Hellín, Albacete) », *Al-Qan.ara*,.27/2, 2006, p. 337-374.

84. *Ibid.*, p. 367.

85. S. Gutiérrez Lloret, B. Gamo Parras, V. Amorós Ruiz, « Los contextos cerámicos altomedievales del Tolmo de Minateda y la cerámica altomedieval en el sureste de la Península Ibérica », *Cerámicas tardorromanas et altomedievales en la Península Ibérica : ruptura y continuidad*, éd. L. Caballero, P. Mateos, M. Retuerce, Madrid, 2003 (Anejos del Archivo Español de Arqueologia, xxVIII), p. 119-168, voir p. 140 et suiv.

86. C. Doménech Belda, « Circulación monetaria de época emiral en el País Valenciano : el problema de las primeras emisiones en cobre », *IX Congreso*

Nacional de Numismática, Elche, 1994, p. 281-302.

87. S. Gutiérrez Lloret, J. Sarabia Bautista, « El problema de la escultura decorativa visigoda en el sudeste a la luz del Tolmo de Minateda (Albacete) : distribución, tipologías funcionales y talleres », *Anejos del Archivo Espanol de Arqueologia*, xLI, 2006, p. 301-344.

88. M. Acién Almansa, « La herencia del protofeudalismo visigodo frente a la imposición del Estado Islámico », *Visigodos y Omeyas*, *op. cit.*, p. 429-441, voir p. 441.

89. G. Ripoll López, « Materiales funerarios de la Hispania visigoda : problemas de cronología y tipología », Gallo-Romains, Wisigoths et Francs en Aquitaine, Septimanie et Espagne. Actes des VII[e] Journées internationales d'archéologie mérovingienne, Rouen, 1991, p. 111-132. G. Ripoll López, Toréutica de la Bética (Siglos VI y VII D.C.), Barcelone, 1998.

90. Ripoll López, « Materiales funerarios », art. cité, p. 114.

91. Ibid., p. 113.

92. S. Gutiérrez Lloret, « La cerámica emiral de Madinat Iyih (el Tolmo de Minateda, Hellín, Albacete,). Una primera aproximación », Arqueología y territorio medieval,.6, 1999, p. 71-111, p. 78, fig. 7 et 16. B. Gamo Parras « Piezas de cinturón altomedievales del Tolmo de Minateda. Apuntes para su datación a partir del registro estratigráfico », *IIo Congreso de Historia de Albacete (Albacete, novembre 2000), Instituto de Estudios Albacetenses »Don Juan Manuel »*. *Diputación de Albacete,* I, Albacete, 2002, p. 301-306.

93. On trouvera une analyse des contextes céramiques du haut Moyen Âge du Tolmo de Minateda dans Gutiérrez Lloret, Gamo Parras, Amorós Ruiz, « Los contextos cerámicos altomedievales del Tolmo de Minateda », art. cité.

94. M. M. Gumà, M. Riera, F. Torres, « Contextos ceràmics dels segles IV-X a l'illa de Mallorca », *Arqueomediterrania*,.2, 1997, p. 249-268. M. Riera Frau, « Cerámicas emirales y califales halladas en Mallorca », *Arqueología y Territorio Medieval*,.6, 1999, p. 177-190.

Auteur

Sonia Gutiérrez Lloret

Référence électronique du chapitre

LLORET, Sonia Gutiérrez. *Histoire et archéologie de la transition en al-Andalus : les indices matériels de l.islamisation à Tudmīr* In : *Islamisation et arabisation de l'Occident musulman médiéval (VII[e]-XII[e] siècle)* [en ligne]. Paris : Éditions de la Sorbonne, 2011 (généré le 10 août 2019). Disponible sur Internet : <http://books.openedition.org/psorbonne/2514>. ISBN : 9782859448738. DOI : 10.4000/books.psorbonne.2514.

Référence électronique du livre

VALÉRIAN, Dominique (dir.). *Islamisation et arabisation de l'Occident musulman médiéval (VIIe-XIIe siècle)*. Nouvelle édition [en ligne]. Paris : Éditions de la Sorbonne, 2011 (généré le 10 août 2019). Disponible sur Internet : <http://books.openedition.org/psorbonne/2498>. ISBN : 9782859448738. DOI : 10.4000/books.psorbonne.2498.
Compatible avec Zotero

Islamisation et arabisation de l'Occident musulman médiéval (VIIe-XIIe siècle)

Ce livre est cité par

Lower, Michael. (2014) The Papacy and Christian Mercenaries of Thirteenth-Century North Africa. *Speculum*, 89. DOI: 10.1017/S0038713414000761

(2012) Books Received for Review. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 75. DOI: 10.1017/S0041977X12000523



Éditions de la Sorbonne

Islamisation et arabisation de l'Occident musulman médiéval (VIIe-XIIe siècle) | Dominique Valérian

Quelques considérations sur les toponymes en *banū*- comme reflet des structures sociales d'al-Andalus

Eduardo Manzano Moreno

p. 247-263

Texte intégral

LA PHYSIONOMIE TRIBALE DES ESPACES RURAUX D'AL-ANDALUS : UNE ÉLABORATION HISTORIOGRAPHIQUE

1 On rencontre dans l'historiographie des deux dernières décennies sur al-Andalus une interprétation très répandue, selon laquelle l'année 711 aurait marqué l'arrivée et la dispersion à travers l'Hispania d'un ensemble de tribus et de clans qui, bien souvent, colonisèrent des terres jusqu'alors délaissées. Selon cette lecture, la chute du royaume wisigothique aurait ouvert la porte à une immigration massive de populations d'origine arabe et nord-africaine qui, regroupées en clans composés de cellules consanguines, s'établirent sur le nouveau territoire et fondèrent des établissements ruraux ou s'approprièrent ceux qui existaient pour les modifier. En outre, elles se différenciaient des indigènes non seulement par leur appartenance ethnique et religieuse mais également, et surtout, par une organisation sociale différente ; les nouveaux venus auraient ainsi généré un paysage agraire inédit qui n'avait rien à voir avec celui qu'ils avaient trouvé, impliquant une rupture radicale par rapport à la situation antérieure. De cette manière, là où jusqu'à cette date avaient prédominé les grands domaines exploités de manière extensive par des serfs soumis à des seigneurs laïques ou ecclésiastiques, se seraient installés des clans égalitaires composés de proches parents qui auraient créé de petites unités d'exploitation agricole de caractère intensif.

2 En découle l'image suivante, très évocatrice : des Hispaniques assistent, stupéfaits, à l'apparition soudaine des conquérants qui se présentent dans un lieu déterminé après 711. Les nouveaux venus sont accompagnés de leurs parentèles et font savoir que c'en est fini du roi et du royaume wisigothique. Le seigneur auquel étaient soumis les paysans a fui, est mort ou, dans le meilleur des cas, a accepté de rester aux conditions imposées par les nouveaux dirigeants. Installés sur une terre qui leur appartient par le droit de conquête, les immigrés commencent à chercher le moyen de subsister avec leur abondante progéniture en travaillant la terre et en faisant découvrir aux indigènes hébétés de nouvelles techniques et cultures apportées d'Orient. Parallèlement, ils capturent les femmes des populations sous leur emprise et les intègrent à leurs propres parentèles, effaçant ainsi en quelques générations le

souvenir de la société vaincue. De même, en un laps de temps relativement court, l'ancien paysage est modifié en profondeur par l'implantation réussie de nouvelles espèces importées et par l'usage efficace de techniques agraires innovantes que le système protoféodal wisigothique n'avait jamais eu la possibilité ou la volonté d'intégrer. La communauté paysanne ainsi formée se consolide et survit à tout type de remous politiques. D'une part, ce système ne suscite pas l'apparition de seigneurs, car ses membres n'ont qu'un rapport lointain avec l'*État* cordouan lorsque celui-ci envoie ses représentants collecter les tributs, ce qui arrive ponctuellement sans interférence aucune de cet État dans les processus de travail paysans. D'autre part, cette communauté est caractérisée par des formes de fonctionnement interne très souples qui lui permettent de s'adapter à tout type de circonstances et, particulièrement, aux limites de nature écologique ; ainsi, lorsqu'un groupe épuise les possibilités d'approvisionnement d'un terrain, il se *segmente*, créant un nouvel établissement rural dans les environs qui reproduit le même système que la *cellule* clanique primitive.

3 Un grand nombre des historiens et des archéologues qui ont étudié les espaces ruraux d'al-Andalus et dont les travaux tendent à dessiner un cadre qui s'étend de la conquête jusqu'à la fin du royaume de Grenade acquiesceraient, dans les grandes lignes, à ce tableau. Si cette vision est sans doute cohérente, elle reste, à mon avis, également quelque peu fragile. Pour fonctionner, elle suppose que l'on accepte que les conquérants arrivèrent en tribus constituées non seulement de combattants, mais aussi de leurs femmes, d'enfants et de vieillards, déplacés vers un territoire offrant de larges possibilités de colonisation.

4 Une analyse critique des données disponibles démontre qu'une telle interprétation n'est pas aussi fondée qu'il y paraît. Simplement, les sources écrites dont nous disposons (et dépendons) n'offrent que très peu de données probantes sur la société des conquérants et encore moins de preuves concluantes sur la configuration des espaces ruraux ou sur les processus de travail paysan dans les campagnes d'al-Andalus. L'argument sur le caractère clanique du peuplement arabe et berbère dans les zones rurales relève vite d'un raisonnement circulaire : on tend à chercher dans les modalités d'établissement la preuve que les conquérants arrivèrent encadrés en groupes tribaux, tandis que, pour pallier l'absence de références précises sur la configuration précoce des espaces ruraux d'al-Andalus, on considère que le paysage fut probablement le fait de tribus, celles-là mêmes qui

réalisèrent la conquête. Comme c'est toujours le cas dans ces raisonnements circulaires, les arguments passent d'un côté à l'autre, mais n'ont pas, en soi, la force que l'ensemble paraît leur conférer.

5 La faiblesse de tels arguments est particulièrement patente lorsqu'on examine attentivement les références qui les étayent. Beaucoup de travaux sur ces questions tendent à mélanger des sources de périodes très diverses dans les notes de bas de page, entérinant des pratiques qui seraient difficilement admises dans d'autres domaines d'étude. Et puisque, comme on l'a vu, les sources nous renseignent très peu sur la physionomie des premiers espaces ruraux d'al-Andalus, les historiens ont été forcés de glaner les rares mentions existantes, quand bien même elles se réfèrent à des époques très distinctes. Si un géographe arabe du Ve/XIe siècle indique, par exemple, qu'une culture déterminée était abondante dans une zone, il semble légitime d'associer cette donnée avec celle d'un autre auteur, par exemple d'époque almohade, qui cite l'existence de systèmes d'irrigation dans ce même territoire, même si ce dernier a vécu à une époque relativement postérieure ou que la mention de ces réseaux hydrauliques est très générique.

6 Si l'on dispose, en outre, d'un document postérieur à la conquête chrétienne qui nous décrit une communauté musulmane d'une certaine aire se soumettant aux nouveaux seigneurs, comment ne pas penser alors que nous nous trouvons devant la *révélation documentaire* d'une réalité sociale qui avait existé jusqu'alors dans ce territoire et qui remonterait au moment même de l'installation des *tribus* arabes et berbères ? L'argument semble correct, mais en réalité nous ne disposons que de trois brefs éclairages textuels de portées très inégales et qui, en sus, correspondent à des moments historiques très distincts[1]. Il est logique d'essayer de les mettre en relation, mais cela implique d'occulter d'importants problèmes chronologiques, de surmonter de grandes lacunes documentaires et de supposer, en définitive, une certaine immutabilité des structures rurales d'al-Andalus – ce qui détonne beaucoup et étonnamment par rapport à la situation enregistrée dans d'autres zones, comme le Nord péninsulaire. Dans ce contexte, on comprend que l'historiographie soit encline à imaginer une société quelque peu statique où, après le profond bouleversement de la conquête au VIIIe siècle, un fort conservatisme se serait imposé et maintenu face à toute dynamique de changement interne ou externe[2]. Une société statique, mais aussi quelque peu étrange, où n'auraient jamais régné – ni même existé – le conflit, la violence ou la volonté de domination.

LA CONTRIBUTION DE LA TOPONYMIE

7 En raison des limites présentées par les sources écrites, la toponymie a souvent été avancée comme une preuve de l'occupation du territoire d'al-Andalus par des communautés paysannes égalitaires.

8 L'idée consiste à supposer que si un nom déterminé de lieu dérive d'un anthroponyme arabe ou berbère considéré comme un gentilice, il est possible que cette enclave ait été occupée à l'origine par les membres de cette tribu ou de ce clan, lesquels auraient donné leur nom au lieu qu'ils occupaient. Dans ce sens, certains toponymes, composés du préfixe *Beni*- ou *Bena*- suivi d'un nom personnel, ont attiré tout spécialement l'attention ; ils sont particulièrement abondants dans le Levant péninsulaire, même s'ils apparaissent également dans des zones d'Andalousie orientale[3]. Beaucoup de ces toponymes ont perduré jusqu'à nos jours sous des formes aussi diverses que, entre autres variantes, Benijofar (Alicante), Benahadux (Almería) Benisanó ou Beniganim (Valence). Selon les recherches récentes, ces toponymes auraient été constitués à partir du nom que possédaient des clans berbères issus de grands groupes tribaux que caractérisait une forte cohésion interne renforcée par l'endogamie et les liens de parenté. Cette cohésion se refléterait dans le nom du lieu qu'ils occupaient, le préfixe *Beni*- ou *Bena*-correspondant au mot arabe *Banū* qui renvoie à l'idée de descendance. Le nom de personne qui suit ce préfixe serait, de ce fait, l'éponyme du clan, le gentilice par lequel les membres de celui-ci étaient désignés et s'identifiaient, puisqu'ils étaient tous conscients de descendre de cet ancêtre commun.

9 Certains arabisants du siècle passé, comme Julián Ribera, Évariste Lévi-Provençal ou Miguel Asín Palacios, avaient déjà attiré l'attention sur ces toponymes particuliers, tout en les interprétant très différemment ; selon M. Asín Palacios, par exemple, les toponymes formés avec le préfixe *Beni*- ou *Bena*- seraient les indices d'un peuplement arabe aristocratique et l'anthroponyme qui accompagne ledit préfixe ferait référence au nom du lignage propriétaire du lieu en question[4]. Toutefois, cette opinion fut mise en doute par Pierre Guichard qui, en 1976, proposa comme « *hypothèse de travail* », de les considérer comme des dénominations claniques qui, en se fossilisant sur le territoire, manifesteraient l'organisation sociale particulière des conquérants. Le même P. Guichard précisait qu'il ne pensait pas que « tous les anthropo-toponymes en *Beni*- remontent à la conquête » et il

reconnaissait qu'il était même très probable « que la majorité d'entre eux sont beaucoup plus tardifs et que certains ne sont apparus qu'à la fin de l'époque musulmane ». Il ne renonça pas pour autant à les considérer comme un « apport des populations berbères » qui, à son avis, « témoignait […] d'une structure sociale de type clairement agnatique et endogame qui ne correspond vraisemblablement pas à la tradition indigène[5] ».

10 P. Guichard se montrait prudent et, parfois, un peu confus[6] dans le développement de son hypothèse. De telles précautions étaient justifiées par le fait que le médiéviste français était conscient de manier une preuve très délicate, souvent fondée sur les formes modernes des toponymes et qui ne reposait donc pas toujours sur un substrat philologique rigoureux. Ainsi, par exemple, P. Guichard admettait que quelques-uns de ces toponymes en *Beni*-, tels qu'ils apparaissent sous leur forme actuelle, sont accompagnés d'un nom qui paraît trouver son origine en langue vulgaire. Tel est le cas de Benimaurel, Benillup ou Benicarló, dans lesquels il semble possible de reconnaître Mauril, Lubb ou Qarluh, qui étaient peut-être présents dans la formation du toponyme en question et qui correspondent à des noms bien connus dans l'onomastique d'origine indigène[7]. Cette circonstance pourrait infirmer l'hypothèse d'une équivalence exacte entre ce type de noms de lieux, et un peuplement d'origine berbère.

11 Le fait que certains endroits appelés, par exemple, Benicanena, Beniamira ou Benisanó désignent, dans la documentation chrétienne médiévale, de grands domaines territoriaux ou même des lieux fortifiés constitue une autre difficulté majeure pour étayer l'« explication clanique » de ces toponymes. Cela indique que ces toponymes ne sont pas systématiquement associés à de petits établissements, ce qui invaliderait l'équivalence immédiate avec des établissements de communautés paysannes égalitaires ou, tout du moins, la laisserait en suspens. Même s'il était très conscient de cette difficulté, P. Guichard préférait considérer ces cas comme « très minoritaires[8] ».

12 Le médiéviste français se rendit également compte de la difficulté qu'il y avait à identifier l'anthroponyme lié au préfixe *Beni*- avec un gentilice, c'est-à-dire avec un nom de caractère incontestablement clanique. En effet, dans la plupart des cas que nous connaissons, cet anthroponyme n'est rien de plus qu'un nom commun arabe, comme c'est le cas, par exemple, avec des lieux dénommés Benamahoma, clairement dérivé d'un Banū Muḥammad, Benibrahim de Banū Ibrāhīm, Benicasim de Banū Qāsim ou encore Banihabib de Banū Ḥabīb. Tous ces noms – Muḥammad, Ibrāhīm,

Qāsim ou Ḥabīb – sont infiniment fréquents dans l'onomastique arabe et, de ce fait, il ne semble pas possible de les interpréter comme des gentilices ; ce que reconnaissait P. Guichard lui-même quand il signalait qu'il s'agissait de « noms courants répandus dans toutes les catégories sociales, toutes les époques et tous les pays ». Ainsi, ces noms peuvent difficilement faire référence à des cellules claniques berbères. Il serait beaucoup plus simple de penser que ces toponymes désignent juste des enclaves associées, d'une façon ou d'une autre, avec la descendance d'un Muḥammad, Ibrāhīm ou Qāsim, interprétation qui, comme nous le verrons par la suite, semble la plus vraisemblable.

13 Bien qu'il ait été conscient de toutes ces difficultés, Pierre Guichard pensa qu'un certain nombre de ces toponymes étaient identifiables, ceux dans lesquels *Beni-* était suivi de « noms peu courants, que l'on trouve comme noms personnels dans des époques anciennes, comme gentilices dans les époques suivantes ». Il citait notamment Benamira (Banū ʻAmīra), Benigasló (Banū Ġazlūn), Benimantell (Banū Mantīl), Beniabdulbar (Banū ʻAbd al-Barr) ou Benahuaquil (Banū Wakīl). Dans tous ces cas, il s'agissait, pour P. Guichard, de véritables exemples d'une « toponymie clanique » dans laquelle le préfixe arabe *Banū* était accompagné d'un gentilice.

14 Cet argument du grand médiéviste français n'était pas non plus convaincant. Il faut écarter de la liste Beniabdulbar et Benamira, puisque tant le nom ʻAbd al-Barr que celui de ʻAmīra sont relativement fréquents dans l'onomastique arabe, si bien qu'il ne peut en aucun cas s'agir de gentilices associés à des groupes berbères déterminés. Benahuaquil pose également de nombreux problèmes. P. Guichard proposa un argument intéressant – quoiqu'un peu alambiqué – pour connecter ce toponyme avec la personne d'un certain Aṣbaġ b. Wakīl al-Ḥawwārī, connu comme Farġalūš, un Berbère qui en l'an 215/830-1 dirigea une expédition maritime contre la Sicile et mourut au cours de celle-ci. Associer un toponyme qui apparaît dans la documentation valencienne du XIIIe siècle avec le *nasab* d'un personnage du IXe siècle qui n'est qu'incidemment mentionné dans nos sources et dont nous ne sommes même pas sûrs qu'il fût originaire de cette zone est certes suggestif mais semble peu plausible[9]. De fait, le Benahuaquil qui apparaît dans cette documentation doit dériver d'un Banū al-Wakīl, al-Wakīl étant la désignation d'une charge administrative amplement documentée par les sources arabes à des moments et lieux très divers. Benahuaquil serait, par conséquent, un toponyme formé de manière similaire au Benaguazil également documenté,

qui fait de toute évidence référence à la descendance d'un vizir (Banū al-wazīr) associée de quelque façon à ce lieu[10].

15 Rien n'autorise non plus à penser que Mantīl soit un gentilice lié à des populations berbères. Il est certain, comme le signale P. Guichard, que nous connaissons un Berbère appelé Mantīl b. Faraǧ qui fut le seigneur de Guadalajara en plein IIIe/IXe siècle, mais ce nom était également porté par un personnage nommé Mantīl (ou Mantinīl) b. ʿAfīf al-Murādī natif de Huesca et mort en 340/951[11]. S'il n'y a aucun moyen de savoir si ce personnage était réellement arabe, comme le prétend sa *nisba*, ou bien d'origine berbère ou indigène, cela prouve toutefois que ce nom était utilisé en al-Andalus, ce qui est également mis en évidence par les généalogies d'autres personnages de la même période qui incluent aussi cette curieuse onomastique.

16 Le dernier cas pourrait en principe être le plus significatif : si l'on admet que Benigasló doit être mis en relation avec les Berbères Banū Ġazlūn, il semble tentant de conclure que nous nous trouvons en présence d'un établissement clanique segmentaire et égalitaire, puisqu'il s'agit là d'un *groupe* bien documenté d'ascendance berbère appartenant à la *tribu* de Nafza et qui, en plein IVe/Xe siècle, était installé dans la zone de Teruel et Villel. Cependant, le problème réside dans le fait qu'il n'existe pas de raisons suffisantes pour attribuer l'appellation de « clan » égalitaire à ce groupe, et il serait sans doute plus approprié de s'y référer comme à un « lignage » aristocratique, et ce pour plusieurs raisons. Selon Ibn Ḥazm, ces Banū Ġazlūn étaient des « émirs de la frontière » (*umarāʾ al-ṯaġr*) et ils sont mentionnés de cette façon dans un célèbre texte qui décrit l'abattement qui s'empara du calife ʿAbd al-Raḥmān III à la suite de la défaite d'Alhándega en 327/939 ; ils sont également signalés comme l'un des lignages auxquels avait été confiée la protection des frontières dans les lieux qu'ils avaient hérités de leurs ancêtres. Tout cela trouve confirmation dans le fait que les frères Ġuṣn, Aḥmad et Surūr b. Ġazlūn se rendirent à Cordoue en l'an 364/974 pour recevoir du calife al-Ḥakam II le diplôme confirmant les territoires qu'ils contrôlaient dans la « marche moyenne[12] ». Si on accepte que Benigasló dérive, effectivement, de ces Banū Ġazlūn, il faudrait alors le considérer comme une référence à l'un des domaines de cette puissante famille, plutôt que comme l'indication d'un peuplement clanique fondé sur des cellules égalitaires et segmentaires.

17 Un autre cas invoqué par P. Guichard pour renforcer son hypothèse de la toponymie en *Beni-* ou en *Bena-* est celui d'un lieu nommé Beninatjar ou Beniannagar, un petit hameau qui figure

dans la documentation chrétienne du milieu du XIVe-début du XVe siècle. En 1352 un Mahomat Annagar, au nom des habitants de ce lieu, fit acte de vassalité[13]. Il semblerait, par conséquent, comme le signale P. Guichard, que nous nous trouvions devant un nom – Naǧǧār – qui est « évidemment » un gentilice et qui correspondrait à un clan ou une parentèle connu sous ce nom. Néanmoins, il me semble que cette supposition n'est pas non plus judicieuse. Même si la correspondance entre Beniannagar et des Banū al-Naǧǧār paraît incontestable, le mot arabe *al-naǧǧār* ne peut pas être considéré comme un gentilice : en réalité, il s'agit d'un *laqab* qui signifie « le menuisier », c'est-à-dire un nom qui s'avère très peu approprié pour désigner une structure clanique. Les Banū al-Naǧǧār étaient les « fils » ou « descendants du menuisier » et ils devaient être liés en tant que tels à cette petite enclave où n'habitaient pas plus de trois ou quatre familles à l'époque chrétienne.

18 Aucun des exemples cités par P. Guichard ne permet de soutenir, par conséquent, que des gentilices claniques interviendraient dans la composition des toponymes en *Beni*-. On est plutôt confronté à un nombre majoritaire de cas dans lesquels l'anthroponyme est un nom arabe commun ; dans d'autres, il s'agit du nom d'une charge, d'un surnom ou, à défaut, du nom d'un important lignage aristocratique. Quelques toponymes de ce type, enfin, contiennent peut-être un nom qui trouverait son origine en langue vulgaire, même si, dans de tels cas, le manque d'analyses rigoureuses permettant d'assurer des dérivations étymologiques certaines invite à la plus grande prudence. Déduire de tout cela que les toponymes avec le préfixe *Beni*- ou *Bena*- sont la preuve irréfutable d'un établissement berbère et clanique dans les zones rurales, voire qu'ils démontreraient la segmentation de ces groupes, semble être une conclusion infondée.

19 Il est très significatif que ce que P. Guichard proposait avec toute la prudence de rigueur comme une *hypothèse de travail*, sans doute suggestive mais également truffée de faiblesses dont l'auteur était très conscient, a fini par être adopté par l'historiographie espagnole comme un *modèle* expliquant la configuration du milieu rural d'al-Andalus. P. Guichard signalait judicieusement l'« intérêt que pourrait avoir une étude détaillée de ces toponymes depuis un point de vue linguistique », conseil qui n'a pas vraiment été pris en compte, tandis que l'ébauche générale – à gros traits parfois – de son hypothèse devenait un argument explicatif du paysage rural pour tout le territoire d'al-Andalus. On vit dès lors s'imposer, pour l'étude de ces zones, une interprétation qui mettait l'accent sur

l'existence de clans segmentaires, alors même que cette explication reposait, comme on vient de le voir, sur des fondements relativement fragiles. Les interprétations qui se sont fondées sur l'idée d'un peuplement clanique comme un des éléments caractéristiques du milieu rural d'al-Andalus et qui ont fait de la toponymie en *Beni*- la preuve incontestable d'une telle conclusion sont trop abondantes pour que l'on puisse en faire ici une analyse détaillée. Si les études philologiques sont, en règle générale, beaucoup plus prudentes à ce propos, en revanche les approches historiques et, surtout, archéologiques sont nombreuses à avoir tissé, sur ce canevas interprétatif, de multiples surinterprétations – dans le sens littéral et figuré de l'expression – qui ont sans doute conduit à de nombreuses erreurs.

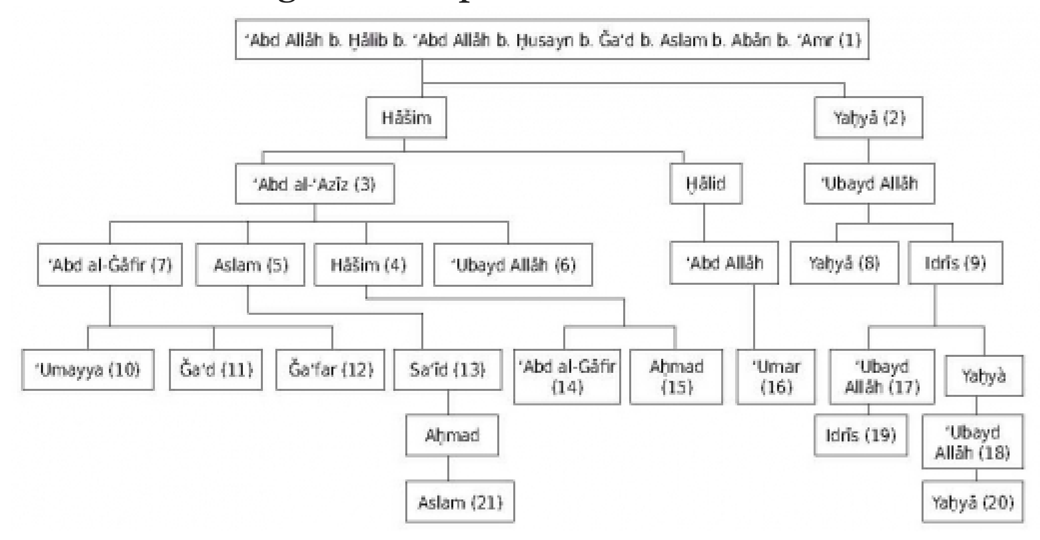
20 Il est certain, cependant, que les sources à notre disposition ne permettent absolument pas d'aller aussi loin. Comme nous l'avons vu, cette interprétation tout entière repose sur une « hypothèse de travail » brillamment formulée par P. Guichard, mais accompagnée de maintes réserves et de doutes. Il est probable que cet auteur envisagea à ce moment-là que sa formulation hypothétique allait servir de tremplin à un nombre considérable d'études sur un thème prometteur. Nous en sommes très loin et, depuis la formulation de son hypothèse en 1976, la toponymie en *Beni*- n'a pas fait l'objet d'analyses exhaustives, systématiques et rigoureuses. Une telle analyse, évidemment philologique, aurait dû mettre en évidence des dérivations étymologiques, des dispersions géographiques ou encore des études de microtoponymie, en l'absence desquelles toute conclusion historique tirée de l'examen de ces toponymes tels qu'ils se présentent aujourd'hui n'est rien de plus qu'une simple opinion, bien même si elle est très suggestive.

LES TOPONYMES DANS LES SOURCES

21 Il me semble que, au lieu de se reporter aux mentions de ces toponymes dans les registres actuels ou dans la documentation chrétienne du bas Moyen Âge, il serait plus efficace de revenir sur des indices plus anciens pour tenter de comprendre la véritable signification des toponymes en *Beni*- ou *Bena*-. Même s'il est certain que les sources écrites arabes qui se réfèrent à l'époque omeyyade ne mentionnent pas une grande quantité de toponymes avec un préfixe *Banū*-, elles en renferment cependant un nombre suffisant pour permettre d'appréhender le sens que lui attribuaient les habitants d'al-Andalus lorsqu'ils se référaient ainsi à un lieu.

22 L'examen de telles mentions dans les chroniques arabes incite à reconnaître que les toponymes avec le préfixe *Banū* reflètent toujours une relation de propriété ou de domination maintenue par les descendants d'un individu déterminé avec un lieu donné. On prendra pour exemple le cas du *ḥiṣn Banī Ḫālid*, une fortification édifiée au cours du IIIe/IXe siècle dans la zone d'Alfontín, près de Loja (Grenade). Là, s'était installé un *mawlā* des Omeyyades appelé ʿAbd Allāh b. Ḫālid, arrivé en al-Andalus avec le *g ˇund* syrien. Si l'on en croit le récit d'Ibn al-Qūṭiya, ce lieu lui aurait été octroyé par Artobas, petit-fils du roi Witiza, parmi les donations que cet aristocrate effectua au profit de plusieurs membres éminents de cette armée. Ce qui à l'origine avait été un village finit par être fortifié et fut connu comme *ḥiṣn Banī Ḫālid*. Jusqu'au milieu du XIVe siècle, on désignait encore les zones montagneuses proches de Loja sous le nom de « Montagne des Banū Ḫālid » (*G ˇabal Banī Ḫālid*)[14].

23 Si l'on prenait uniquement en compte ce toponyme et que l'on suivait l'hypothèse « tribale », on l'interpréterait comme la manifestation d'une société clanique qui aurait laissé son empreinte sur cette enclave. Néanmoins, nous savons que tel ne fut pas le cas : les Banū Ḫālid étaient une famille de clients omeyyades qui formèrent un lignage dont les membres successifs occupèrent de hauts postes dans l'administration et l'armée omeyyades, au moins jusqu'à l'époque califale. Le *ḥiṣn Banī Ḫālid*, c'est-à-dire la « fortification des descendants de Ḫālid » fut durant tout ce temps inclus dans les domaines de cette puissante famille qui lui a donné son nom et, par là même, nomma l'enclave occupée par leur ancêtre au moment de son arrivée en al-Andalus. Le tableau généalogique qui suit et la table explicative qui l'accompagne mettent en exergue la composition de cette famille.



La descendance de ʿAbd Allāh b. Ḫālid

(1) ʿAbd Allāh b. Ḫālid. Client (*mawlā*) des Omeyyades, arrivé en

al-Andalus dans les rangs du *gˇund* de Damas et installé à Alfontín (Elvira). Il assurait le commandement des clients omeyyades de l'armée syrienne et fut un des principaux soutiens de la cause de l'émir ʻAbd al-Raḥmān Ier. Plus tard, cependant, il prit ses distances avec ce dernier au motif que l'émir avait ordonné l'assassinat d'un chef arabe rebelle qui était venu à Cordoue avec la promesse d'un sauf-conduit délivré par ledit ʻAbd Allāh. Ce dernier se retire alors à Alfontín, « où il demeura jusqu'à sa mort sans accepter aucune charge du sultan ». Cf., entre autres sources, *Aḫbār Magˇmūʻa*, éd. et trad. E. Lafuente Alcántara, Madrid, 1867, p. 66/70 et suiv. et 105-106/98.

(2) Yaḥyā b. ʻAbd Allāh b. Ḫālid. Général et gouverneur de ʻAbd al-Raḥmān II. Ibn Ḥayyān, *Kitāb al-Muqtabis 2,1*, éd. M. A. Makki, Riyad, 2003 ; trad. notes et index, M. A. Makki et F. Corriente, *Crónica de los emires Alḥakam I y ʻAbdarraḥmān I entre los años 796 y 847 (Almuqtabis II. 1)*, Saragosse, 2001, p. 411, 422-423 et 275, 286-287.

(3) ʻAbd al-ʻAzīz b. Hāšim b. Ḫālid. Vizir de ʻAbd al-Raḥmān II, qui exerça occasionnellement comme gouverneur et caïd. Sa femme appartenait à une famille arabe d'origine Bakrī et était la soeur du poète al-Ġazāl. Ibn Ḥayyān, *Muqtabis 2,1*, éd. et trad. cit. p. 245, 295, 366, 448-449 et 462 ; 144 (trad. à corriger), 184, 240, 309, 311 et 322.

(4) Hāšim b. ʻAbd al-ʻAzīz. Vizir et l'un des personnages les plus importants de l'émirat de Muḥammad et de la seconde moitié du IXe siècle. Les références à sa personne sont très abondantes ainsi que les récits qui en font le protagoniste, parfois négatif, de l'histoire de cette période. É. Lévi-Provençal, *Historia de la España Musulmana (711-1031),* vol. IV, *Historia de España dirigida por R. Menéndez Pidal,* Madrid, 1950, p. 294 et suiv.

(5) Aslam b. ʻAbd al-ʻAzīz. Frère du précédent, cadi de Cordoue et l'un des oulémas les plus influents de la seconde moitié du IXe siècle. Liste complète des références textuelles dans Marín, « Nómina », art. cité, nº 240.

(6) ʻUbayd Allāh b. ʻAbd al-Azīz. Frère des deux précédents, révolté à Ṭurruš à l'époque de l'émir Muḥammad, battu et tué par une expédition omeyyade. Ibn al-Q ūṭiyya, *Taʼrīḫ*, *op. cit.*, p. 98/83.

(7) ʻAbd al-Gāfir b. ʻAbd al-ʻAzīz. Fère des précédents, qui fut caïd. Ibn Ḥayyān, *al-Muqtabis min anbā´ ahl al-Andalus*. éd. M. A. Makki, Le Caire, 1971, p. 326 et n. 533.

(8) Yaḥyā b. ʻUbayd Allāh b. Yaḥyā. Gouverneur de l'émir Muḥammad dans la *kūra* de Rayyo au début de la rébellion de ʻUmar b. Ḥafṣūn. Ibn Ḥayyān, *Muqtabis*, 2,2, éd. Makki, *op. cit.*,

p. 393 et n. 622.
(9) Idrīs b. ʻUbayd Allāh b. Yaḥyā. Frère du précédent et gouverneur d'Algésiras au début de la rébellion de ʻUmar b. Ḥafṣūn. Ibn Ḥayyān, *Muqtabis*, 2,2, éd. Makki, *op. cit.*, p. 393 et n. 623.
(10) Umayya b. ʻAbd al-Gāfir. Gouverneur de Séville à l'époque de l'émir ʻAbd Allāh, au début des troubles dans cette ville. Il avait remplacé un de ses cousins nommé Muḥammad b. Ḫālid al-Ḫālidī, qu'il n'a pas été possible de situer sur l'arbre généalogique. Ibn Ḥayyān, *Muqtabis III*, éd. Antuña, *op. cit.*, p. 71 et suiv.
(11) Gˇa'd b. ʻAbd al-Ġāfir. Caïd de l'émir ʻAbd Allāh. Ibn Ḥayyān, *Muqtabis III*, éd. Antuña, *op. cit.*, p. 6 et 52 et suiv.
(12) Gˇa'far b. ʻAbd al-Gāfir. *Ṣāḥib al-madīna* et caïd à l'époque de l'émir ʻAbd Allāh. Ibn Ḥayyān, *Muqtabis III*, éd. Antuña, *op. cit.*, p. 6 et 83.
(13) Sa'īd b. Aslam b. ʻAbd al-ʻAzīz. Faqîh, fils du cadi Aslama b. ʻAbd al-ʻAzīz. Marín, « Nómina », art. cité, nº 533.
(14) ʻAbd al-Gāfir b. Hāšim. Fils de Hāšim b. ʻAbd al-ʻAzīz mort en 308/920. Ibn ʻIḏārī, *Kitāb al-Bayān al-Muġrib*, vols. I-II, éd. G. S. Colin, É. Lévi-Provençal, Leyde, 1948-1951, p. 180.
(15) Aḥmad b. Hāšim. Fils du vizir Hāšim. Nommé *ṣāḥib al-madīna* et caïd par ʻAbd Allāh. Ibn Ḥayyān, *Muqtabis III*, éd. Antuña, *op. cit.*, p. 6, 80 et 106 ; Ibn al-Q ūṭiyya, *Ta'rīḫ*, éd. et trad. cit., p. 104/88. Il possédait une maison à Cordoue qui était encore connue en pleine époque califale, puisqu'elle est citée à propos d'une tempête survenue dans la ville en octobre 951 (*gˇumāda* 340) et qui provoqua la mort d'une femme et en blessa une autre. Ibn ʻIḏārī, *al-Bayān,* II, éd. cit., p. 217.
(16) ʻUmar b. ʻAbd Allāh b. Ḫālid. Nommé gouverneur de la province d'Elvira avec Sawwār b. Ḥamdūn après que ce dernier eut défait son cousin Gˇa'd b. ʻAbd al-Gāfir. Ibn Ḥayyān, *Muqtabis III*, éd. cit., p. 56 et 62.
(17) ʻUbayd Allāh b. Idrīs b. ʻUbayd Allāh. Faqîh mort en 340/951-952. L. Molina, « Familias andalusíes : los datos del *Ta'rīj ulamā' al-Andalus* de Ibn al-Faraḍī (I-II) », *Estudios Onomástico-Biográficos de al-Andalus*, II-III, Grenade, 1990, I, p. 29.
(18) ʻUbayd Allāh b. Yaḥyā b. Idrīs. Poète et vizir qui remplit diverses charges à la cour de ʻAbd al-Raḥmān III. Ibn Ḥayyān, *Muqtabis V*, éd. et trad. cit., p. 26, 61, 201, 278.
(19) Idrīs b. ʻUbayd Allāh b. Idrīs. Faqîh, fils de (17) et mort en 373/984. Molina, « Familias andalusíes », art. cité, p. 29.
(20) Yaḥyā b. ʻUbayd Allāh b. Yaḥyā. Caïd, chargé de la Monnaie et chef de la *šurṭa* à l'époque de al-Ḥakam II. Ibn Ḥayyān, *Muqtabis*

VII, éd. cit., p. 72, 94, 119, 136, 184.

(21) Aslam b. Aḥmad b. Saʿīd b. Aslam. Auteur d’un ouvrage sur le musicien Zityāb. Il est cité par Ibn Ḥazm dans son *Ṭawq al-Ḥammāma* (éd. T. A. Makki, Le Caire, 1975, p. 152-153 ; trad. E. García Gómez, *El Collar de la Paloma*, Madrid, 1971, p. 258-259), à propos d’un incident survenu avec un secrétaire qui était tombé amoureux de lui. Il laissa un fils, Abū l-Gˇa‘d, qui vécut à l’ouest de Cordoue.

24 Le cas des Banū Ḫālid n’est pas isolé. D’autres exemples tirés également des sources écrites montrent que ceci est l’interprétation correcte qui doit s’appliquer aux toponymes dont il est question ici. Dans la ville même de Cordoue, différents exemples prouvent que lorsque les Andalous utilisaient le préfixe *Banū* pour désigner un nom de lieu, ils indiquaient aussi la propriété d’une famille. Ces exemples urbains sont particulièrement révélateurs, étant donné que cela n’aurait pas de sens de penser qu’à l’intérieur d’une ville puissent exister des structures claniques formées de cellules égalitaires. Ainsi, une résidence dans la ville de Cordoue porte le nom de « maison des Banū Ġānim » (*dār Banī Ġanim*). Elle devait peut-être son nom à la famille des Banū Ġānim, dont les membres avaient longtemps été des hauts dignitaires de l’administration pendant la période émirale. Dans la seconde moitié du IVe/Xe siècle, cette résidence n’avait plus de propriétaire, mais elle servait à l’administration califale pour loger les ambassadeurs. Cependant elle continua à porter le nom de ses anciens propriétaires[15].

25 Également à Cordoue, il est question des « maisons des Banū Ḫālid » (*dūr Banī Ḫālid*) – peut-être ces mêmes hauts dignitaires qui occupaient le *ḥiṣn Banī Ḫālid,* dont un des membres, Aḥmad b. Hāšim avait une maison à Cordoue –, des « maisons des Banū ‘Abd al-Gˇabbar » (*dūr Banī ‘Abd al-Gˇabbar*), et des « maisons des Banū Hāšim » (*dūr Banī Hāšim*)[16]. En dehors de la capitale omeyyade, nous trouvons d’autres cas similaires. À Murcie, un texte très intéressant nous parle d’un célèbre écrivain de la période des *taifas*, appelé al-Q ubbašī, qui a rédigé un ouvrage dans la maison des Banū Ṣafwān (*dār Banī Ṣafwān*). Cette maison, nous dit le texte, était située dans le faubourg des Banū Ḫaṭṭāb (*rabaḍ Banī Ḫaṭṭāb*) : bien que nous n’ayons, bien évidement, aucune certitude absolue, il semble raisonnable de relier le nom de ce faubourg avec la famille des Banū Ḫaṭṭāb, issue du mariage d’un membre du *gˇund* syrien avec la fille de Théodomir, dont on sait qu’elle fut l’une des familles les plus puissantes de cette zone jusqu’à la fin de la domination musulmane[17].

26 Un cas très clair dans lequel un toponyme avec le préfixe *Banū-* s'emploie pour définir une relation non pas de propriété mais de domination territoriale par une famille est celui de la « plaine des Banū Razīn » (*sahlat Banī Razīn*), zone qui correspond à l'actuelle Albarracín dans la province de Teruel. Ces Banū Razīn étaient, en effet, des Berbères mais on ne peut en aucun cas les considérer comme un clan ; tout au plus comme un lignage aristocratique établi dans cette zone frontalière, sur laquelle ses membres semblent avoir exercé une domination étroite. Les origines de ce lignage berbère sont très obscures puisque leur ascension n'a commencé qu'en pleine période califale. Leur domination de cette région leur a permis, cependant, de survivre au califat de Cordoue, par la fondation d'un royaume de *taifa* qui perdura jusqu'en 497/1104. Le fait que leur territoire fût connu comme *sahlat Banī Razīn* met en exergue leur condition de seigneurs d'un vaste domaine territorial[18].

27 Un exemple très intéressant pour la formation de ce type de toponymes se trouve dans le récit du chroniqueur Ibn al-Qūṭiya qui relate l'attaque d'al-Andalus par les Normands en 230/844. Après avoir débarqué près de Séville, un groupe d'assaillants essaya de se diriger « vers le lieu des Banū l-Layṯ », tentant de s'approcher de Cordoue, but qu'ils n'atteignirent jamais[19]. Pour l'auteur du IVe/ Xe siècle qu'était Ibn al-Qūṭiya, le « lieu des Banī L-Layṯ » était une référence géographique suffisamment explicite pour désigner un lieu ou peut-être un territoire situé entre Séville et Cordoue, et qui était sous la domination de gens connus sous le nom de Banū l-Layṯ.

28 Grâce au traité généalogique d'Ibn Ḥazm, nous savons que les Banū l-Layṯ étaient des Berbères appartenant la branche des Zanāta et qui s'étaient établis dans un lieu appelé Šanta Fīla (ou, peut-être, Šaḏfīla), qui correspond à l'actuelle Setefilla (Séville), entre Cordoue et Séville, sur une petite colline qui domine la plaine où le Guadalbacar se jette dans le Guadalquivir[20]. La présence humaine sur ce site est attestée depuis l'époque préhistorique. Les indices archéologiques attestent l'existence d'un noyau de peuplement d'époque romaine, qui perdura probablement jusqu'à la conquête arabe[21]. Quand ces Banū l-Layṯ occupèrent les lieux, ils n'altérèrent pas le toponyme de langue vulgaire, Šanta Fīla ou Šaḏfīla, bien que leur empreinte dans cette zone fût suffisamment profonde pour que Ibn al-Qūṭiya s'y réfère en parlant simplement du « lieu des Banū l-Layṯ ».

29 Qui étaient ces Banū l-Layṯ ? Tout simplement, les descendants d'un Berbère appelé al-Layṯ b. al-Šibl b. Īlaf b. Balāġ b. Maysara b.

Rabāb, qui très probablement fut le premier à s'établir en al-Andalus et qui évidemment savait clairement qui étaient ses ancêtres. À la fin du IIIe/IXe siècle, en pleine période de *fitna* dans l'émirat, deux de ses arrière-petits-enfants, les frères Yaḥyā et Muḥammad b. ʻAbd Allāh b. ʻAbd al-Malik b. Hāšim b. al-Layṯ, fortifièrent le *ḥīṣn* de Setefilla, s'y établirent avec leur groupe (*qawm*) et reçurent de l'émir ʻAbd Allāh la confirmation de leur domination sur ce lieu. Leur alliance avec les Omeyyades leur permit d'acquérir des maisons et des terrains dans le faubourg occidental de Cordoue et, en contrepartie, ils aidèrent ʻAbd al-Raḥmān III à pacifier leur territoire quand il accéda au pouvoir[22]. Ce calife comme ses successeurs leur octroyèrent divers postes dans l'administration califale. Le même Yaḥyā b. ʻAbd Allāh fut nommé gouverneur de Somontín (dans la *kūra* d'Elvira) en 300/913 et un de ses neveux, Yaḥyā b. Muḥammad, le fut pour Ceuta en 327/939. De son côté, un frère de celui-ci, appelé ʻAbd al-Raḥmān, reçut en 363/973 une charge importante dans l'armée envoyée au Maroc par le calife al-Ḥakam II, et il est possible qu'il ait été plus tard nommé vizir[23].

30 Pour autant, les Banū l-Layṯ ne constituaient pas un clan, mais une famille aristocratique qui non seulement dominait une enclave située sur l'importante voie de communication entre Cordoue et Séville, mais possédait aussi des propriétés dans la capitale et jouait un rôle important dans l'administration califale. Écrivant dans la seconde moitié du IVe/Xe siècle, le Sévillan Ibn al-Qūṭiya connaissait très bien la zone et, en décrivant l'itinéraire des assaillants normands, il rapporte que ceux-ci se dirigeaient « vers le lieu des Banū l-Layṯ », c'est-à-dire le territoire aux alentours de Setefilla d'où étaient originaires des membres connus de l'administration califale, et que lui-même devait bien connaître. Comme on peut le constater, il n'y a pas forcément besoin de recourir à une explication de type clanique ou tribal pour comprendre cette désignation géographique, qui s'explique simplement par la domination exercée par une famille illustre.

31 Ce que démontrent les mentions de toponymes en *Banū* dans les plus anciennes sources arabes est que ceux-ci désignaient, en al-Andalus, des espaces sur lesquels une certaine famille exerçait une domination ou un droit de propriété. Sans aucun doute, il serait exagéré de revenir à la thèse de M. Asín Palacios et de les interpréter tous comme des noms de lieux liés à l'établissement de l'aristocratie arabe : tous ne sont pas liés, comme nous l'avons vu, aux Arabes, et tous ne désignent pas, visiblement, des « domaines seigneuriaux ». Cette toponymie exprime simplement la relation

entre des familles, qui avaient clairement conscience de certains ancêtres plus ou moins lointains (d'où l'abondance des noms communs qui interviennent dans la formation de ces toponymes), et des lieux sur lesquels ils exerçaient ou avaient exercé une domination ou un droit de propriété. Le fait qu'un lieu donné conserve un toponyme avec le préfixe *Banī-* n'impliquait pas nécessairement que la famille en question maintenait encore ces liens (voir, à cet égard, le cas de la *dār* Banī Ġānim à Cordoue) ; le toponyme pouvait s'être fixé sur les lieux bien que ses anciens propriétaires aient disparu.

32 Une dernière considération générale en ce qui concerne ce problème. Si les toponymes en *Beni-* ou *Bena-* qui apparaissent dans le Levant étaient réellement des toponymes claniques, on ne peut comprendre la raison de leur chronologie tardive que Pierre Guichard lui-même reconnaissait : dans une société aussi urbanisée que celle du Levant au cours du XIIe-XIIIe siècle, dans laquelle les activités agraires et marchandes étaient déjà si développées, il n'y a pas de raison que les zones rurales se peuplent subitement de cellules segmentaires et égalitaires de caractère clanique. En revanche, si nous considérons que cette toponymie est le reflet d'une société articulée en lignages, cette chronologie tardive prend alors tout son sens : il devient cohérent de penser (même si l'on part des postulats de l'interprétation tribale) que la lente cristallisation de cette société lignagère n'atteignit son point culminant que tardivement et qu'il en a résulté dans les zones rurales un développement des domaines et des propriétés attachés à certaines familles. L'évolution chronologique serait ainsi mieux expliquée et, surtout, s'adapterait plus précisément au cadre général de toute la région que Pierre Guichard a décrit si brillamment dans ses travaux.

CONCLUSION : Y A-T-IL EU UNE TOPONYMIE CLANIQUE DANS AL-ANDALUS ?

33 Les données présentées dans ce travail permettent de rejeter l'hypothèse selon laquelle la toponymie en *Beni-*/*Bena-* reflète l'installation primitive dans les territoires ruraux de cellules claniques composées de parents consanguins. Sans doute existait-il en al-Andalus des communautés rurales et il est permis de penser que tout au long de la période islamique, à certains moments et dans certains lieux, elles eurent un poids important. Mais leur origine ne se trouve pas dans les anciennes tribus d'Arabie ou du Maghreb préislamiques, et encore moins dans la force des liens de

parenté consanguine. Ces communautés sont le résultat d'un concours de circonstances économiques, sociales et politiques qui ont déterminé leur plus ou moins grande puissance ou leur capacité de résistance contre les tentatives de domination venant de l'extérieur.

34 Cependant, le fait que la toponymie en *Beni*- ne puisse être définie comme « clanique » ne signifie pas pour autant qu'il n'existait pas de noms de lieux ayant une origine tribale en al-Andalus. Il est curieux, et en même temps révélateur, que les types de toponymes dont nous avons traité ici soient absents d'une zone dans laquelle on constate un large peuplement berbère : celle qui est comprise entre les cours moyen et bas du Tage et du Guadiana, où la présence d'établissement berbères est bien attestée par les sources écrites : Miknāsa, Maṣmūda, Zanāta, Hawwāra, Nafza, etc. Si l'hypothèse sur la toponymie clanique était correcte, nous aurions pu nous attendre à une extraordinaire abondance de ce genre de toponymes dans cette région. Le fait que cela ne se soit pas produit est un élément supplémentaire qui invalide le lien entre ce genre de toponymes et le peuplement berbère.

35 Cependant, le plus intéressant est que, dans cette zone occidentale d'al-Andalus, les noms tribaux sont devenus des toponymes. Il est significatif que ce soit ces noms qui faisaient référence à de grands groupes qui finissent par être implantés dans le territoire, ce qui peut suggérer que ces signes identitaires prévalaient peut-être sur tous les autres. C'est ce que l'on peut déduire des mentions très génériques que l'on trouve chez les auteurs andalous, comme celle qui rapporte qu'en 786-787 ʿAbd al-Raḥmān Ier soumit les Berbères Nafza qui s'étaient révoltés[24]. Ce même nom apparaît en tant que « district » ou ville qui a été incorporé à la circonscription de Mérida, peu de temps après que cette ville a été intégrée aux domaines de ʿAbd al-Raḥmān III en 325/937[25]. La même chose se passe avec un autre nom de tribu, celui des Miknāsa, qui donnent leur nom à un *bilād* Miknāsat al-Aṣnām, territoire dont cherchent à s'emparer les chrétiens par une incursion qui en 915 aurait atteint le Guadiana à la hauteur de Medellin. Ce même toponyme réapparaît dans un autre récit faisant référence à la même époque, selon lequel les gens de Miknāsat al-Aṣnām étaient des chevaliers et des cavaliers « qui s'en prenaient à leurs voisins ». Leur centre d'opérations était un village *alquería* connu sous le nom de Cazorla, « nid de voleurs de grand chemin et un refuge pour les criminels ». À leur tête se trouvait un chef (*šayḫ*) du nom d'Ibn al-Faraǧ, qui s'opposait aux seigneurs de la ville voisine de Badajoz[26].

Des meneurs éphémères, à la tête de groupes rebelles à l'autorité omeyyade et ravageant les territoires voisins, représentent un panorama typique des zones marginales. Il est certain que ces grands groupes tribaux existaient dans ces zones marginales d'al-Andalus mais il est également certain qu'ils ont fini par se dissoudre suite à l'affermissement du pouvoir politique et à leur assimilation dans les structures de la société andalouse[27]. Que ces comportements tribaux subsistent toujours en plein xe siècle montre assez bien jusqu'à quel point le milieu tribal s'est maintenu dans les territoires de l'Occident d'al-Andalus. L'état actuel de la recherche ne permet pas encore d'expliquer comment s'est produite cette dissolution ni quel type de structures sociales ont mené à leur disparition. On ne peut évidemment pas écarter que les anciennes solidarités se soient maintenues dans un cadre plus évolué mais, au-delà de cette hypothèse plausible, il ne semble pas que l'on puisse conclure que l'ancien cadre tribal s'est perpétué en une multitude de cellules claniques et égalitaires.

Notes

1. On verra que je ne cherche pas non plus à évaluer le travail de critique textuelle qui devrait très souvent accompagner les références des sources écrites : de fait, il n'est pas rare que beaucoup des informations contenues dans ces sources ne soient pas nées sous la plume de leurs auteurs, mais que ces derniers les aient compilées chez d'autres, dans le cadre d'une pratique très courante dans l'historiographie arabe.

2. Cette critique a déjà été formulée par M. Acién, « Poblamiento y fortificación en el sur de al-Andalus. La formación de un país de ḥuṣūn », *III Congreso de Arqueología Medieval Española*, Oviedo, 1989, I, p. 137-150.

3. V. Martínez Enamorado, *Al-Andalus desde la periferia. La formación de una sociedad musulmana en tierras malagueñas (siglos VIII-X)*, Málaga, 2003, p. 475-497.

4. M. Asín Palacios, *Contribución a la toponimia árabe de España*, Madrid, 1940.

5. P. Guichard, *Al-Andalus, Estructura antropológica de una sociedad islámica en Occidente*, Barcelone, 1976, p. 412 et 458.

6. Un bon exemple de cette confusion est le texte suivant : « Nous souhaitons indiquer que chacune des localités en Beni- n'entretient pas de relation organique avec une forteresse, n'est pas centrée autour d'une fortification [...]. Cependant, le système de villages ou hameaux dépend dans son ensemble en général d'un château, très souvent situé très à part », Guichard, *Al-Andalus*, *op. cit.*, p. 432, n. 583.

7. *Ibid.*, p. 419. Toutefois, pour le cas de Benicarló, P. Guichard signalait que dans la charte de peuplement de 1236 le toponyme apparaît comme Benicastlo, si bien que sa relation avec un possible Qarluh pourrait être douteuse, E. Guinot, *Cartes de poblament mevievals valencianes*, Valence, 1991, p. 115.

8. Guichard, *Al-Andalus*, *op. cit.*, p. 431.

9. L'argument repose sur l'existence de trois toponymes dans les environs de Cullera – Favara, Benauaquil et Fràgalos – qui correspondent à des éléments présents dans le nom de ce Farġalūš Aṣbaġ b. Wakīl al-Ḥawwārī. Identifiant le nom Wakīl dans le *nasab* d'un traditionniste établi à Dénia et dans l'onomastique présente dans la documentation postérieure à la conquête chrétienne (même s'il faut signaler qu'en aucun cas il n'est possible d'établir une relation directe avec le marin du III/IXe siècle), P. Guichard considère que toutes ces données doivent être liées entre elles. Cf. « Toponymie et histoire de Valence à l'époque musulmane : un chef berbère valencien du IXe siècle à la conquête de la Sicile ? », *I Congreso de Historia del País Valenciano*, Valencia, 1980, p. 399-400. Bien que trop centrée sur sa tentative pour démontrer un faible peuplement berbère dans la zone valencienne, C. Barceló propose sur cet aspect concret une critique dont le fond est pertinent dans « ¿Galgos o podencos ? Sobre la supuesta berberización del País Valenciano en los siglos VIII y IX », *Al-Qanṭara*, 11/2, 1990, p. 432-434.

10. Benaguazil apparaît dans la documentation chrétienne médiévale sous les formes Benaguassil, Benaguatzir et Benaguazil, Guinot, *op. cit.*, p. 357-358 et 616-617.

11. M. Marín, « Nómina de sabios de al-Andalus (93-350/711-961) », *Estudios Onomástico-Biográficos de al-Andalus*, Madrid, 1988, nº 1462, qui fait référence aux dictionnaires biographiques où ils sont cités.

12. Ibn Ḥazm, *Gˇamhara ansāb al-'arab*, éd. 'A. Hārūn, Le Caire, 1982, p. 499-500. Ibn Ḥayyān, *Muqtabis V*, éd. P. Chalmeta, F. Corriente, M. Sobh, Madrid, 1979 ; trad. M. J. Viguera, F. Corriente, Saragosse, 1981, p. 296 ; Ibn Ḥayyān, *al-Muqtabis fī aḫbār bilād al-Andalus (al-Ḥakam II)*, éd. A. A. Hagˇgˇi, Beyrouth, 1965, p. 203. D'autres renseignements sur ce lignage et quelques-uns des problèmes causés par les différents noms et les diverses graphies qu'emploient les chroniques pour s'y référer, dans H. de Felipe, *Identidad y onomástica de los Bereberes de al-Andalus*, Madrid, 1997, p. 128-131.

13. F. Mateu Llopis, « Nómina de los musulmanes de las montañas del Coll de Rates, del Reino de Valencia, en 1409 », *Al-Andalus*, 7/2, 1942, p. 306 et 309, n. 1. Guichard, *Al-Andalus*, *op. cit.*, p. 433-434.

14. Ibn al-Qūṭiyya, *Ta'rīḫ iftitāḥ al-Andalus*, éd. P. de Gayangos, E. Saavedra, F. Codera, Madrid, 1868, p. 38-40/29-31 ; Ibn Ḥayyān, *Muqtabis III*, éd. M. Antuña, Paris, 1937, p. 52 ; Ibn al-Ḫaṭib, *al-Iḥāṭa fī aḫbār Ġarnāṭa*, éd. M. A. 'Inān, Le Caire, 1973-1977, I, p. 419. Alfontín se situe à Frontil, à deux kilomètres au nord-est de Loja, où se trouvent des restes d'époque romaine et une nécropole avec des tombes rupestres anthropomorphes. Ṭurruš se confond avec le Cortijo del Aire, également proche de Loja, situé à la confluence des cours d'eau Genil et Riofrío, cf. A. Malpica Cuello, *Poblamiento y Castillos en Granada,* Grenade, 1996, p. 42-45 ; M. Jiménez Puertas, « Consideraciones sobre el poblamiento altomedieval de la tierra de Loja (Granada) : Ṭurruš y Alfontín », *Arqueología Espacial*, 21, 1999, p. 209-233.

15. En effet, des ambassadeurs venus d'Afrique du Nord y séjournèrent en *ragˇab* 362/mai 973. Ibn Ḥayyān, *Muqtabis VII*, éd. cit., p. 105, trad. cit. p. 134.

16. Al-Ḫušanī, *Aḫbār al-fuqahā wa l-muḥaddiṯīn,* éd. L. Molina, M. L. Avila, Madrid, 1992, n° 111 ; Ibn Baškuwāl, *Kitāb al-Ṣila*, éd. al-Ḥusaynī, Le Caire,

1954-1956, n°s 423 et 680.

17. Ibn Baškuwāl, *Kitāb al-Ṣila,* éd. cit., n° 312. À propos des Banū Ḫaṭṭāb, L. Molina, « Los Banū Jaṭṭāb y los Banū Abī Ŷamra (siglos II-VIII/VIII-XIII) », *Estudios Onomástico-Biográficos de al-Andalus*, V, *Familias andalusíes,* éd. M. Marín, J. Zanón, Madrid, 1992, p. 289-307.

18. Ibn ʻIḏārī, *al-Bayān al-Muġrib*, III, éd. É. Lévi-Provençal, Paris, 1930, p. 182 ; trad. F. Maíllo, *La caída del Califato de Córdoba y los reyes de taifas*, Salamanque, 1993, p. 156.

19. Ibn al-Qūṭiya, *Ta'rīḫ iftitāḥ,* éd. et trad. cit., p. 51 et 64.

20. Ibn Ḥazm, *Ǧamhara*, éd. cit., p. 449. Al-ʻUḏrī (*Tarṣī al-aḫbār,* éd. A. Al-Ahwani, Madrid, 1965, p. 106 ; trad. R. Valencia, « La cora de Sevilla en el Tarṣī al-ajbār de Aḥmad b. Muḥammad al-ʻUḏrī », *Andalucia Islamica,* 4-5, 1986, p. 136) mentionne le lieu avec la forme *Šadfila*.

21. H. Kirchnner, *Étude des céramiques islamiques de Shadhfilah (Setefilla, Lora del Río, Séville),* Lyon, 1990.

22. Al-ʻUḏrī, *Tarṣī al-aḫbār,* éd. cit., p. 106 ; trad. R. Valencia, cit., p. 136. Je ne partage pas l'idée d'Helena de Felipe qui considère que le manuscrit d'al-ʻUḏrī comporte une erreur et que les possessions de ces deux frères n'étaient pas à Cordoue, mais à Setefilla : il est parfaitement plausible qu'une famille qui était au service des Omeyyades ait des possessions dans la capitale, ce qui implique qu'il n'y a pas de raison pour corriger notre source. De Felipe, *Identidad y Onomástica, op. cit.*, p. 163-165. Il mentionne aussi le château (*ḥiṣn*), mettant en évidence sa domination sur celui d'Ibn al-Layṯ al-ʻArīf. Ibn Ḥayyān, *Muqtabis III*, éd. Antuña, *op. cit.*, p. 84.

23. À propos de Yaḥyā b. ʻAbd Allāh b. al-Layṯ et Yahyā b. Muḥammad b. al-Layṯ (qu'on ne doit pas confondre), Ibn Ḥayyān, *Muqtabis V*, éd. et trad. cit., p. 37 et 304 ; à propos de ʻAbd al-Raḥmān b. Muḥammad b. al-Layṯ, *Muqtabis VII*, éd. cit., p. 144, trad. cit., p. 182. Il est très probable que celui-ci soit le même que ʻAbd al-Raḥmān b. al-Layṯ, vizir dont le fils informa Ibn Ḥazm sur ce qu'il lui était arrivé avec une esclave qu'il avait suivie jusqu'au camp ennemi à l'époque de la *fitna*. Cf. Ibn Ḥazm, *Ṭawq al-ḥamāma*, éd. T. A. Makki, Le Caire, p. 174-175 ; trad. E. Garcia Gómez, *El Collar de la Paloma*, Madrid, 1971, p. 283.

24. Ibn al-Aṯīr, *al-Kāmil fi l-Ta'rīḫ*, éd. J. C. Tornberg, rééd. Beyrouth, 1979, VI, p. 75; trad. E. Fragnan, *Annales du Maghreb et de l'Espagne*, Alger, 1898, p. 134.

25. Ibn Ḥayyān, *Muqtabis V*, éd. et trad. cit., p. 157-159.

26. *Ibid*., p. 78-79.

27. E. Manzano Moreno, *Conquistadores, emires y califas. Los Omeyyas y la formación de al-Andalus*, Barcelone, 2006, p. 166 et suiv.

Auteur

Eduardo Manzano Moreno

Référence électronique du chapitre

MORENO, Eduardo Manzano. *Quelques considérations sur les toponymes en banū- comme reflet des structures sociales d'al-Andalus* In : *Islamisation et arabisation de l'Occident musulman médiéval (VIIe-XIIe siècle)* [en ligne]. Paris : Éditions de la Sorbonne, 2011 (généré le 10 août 2019). Disponible sur Internet : <http://books.openedition.org/psorbonne/2516>. ISBN : 9782859448738. DOI : 10.4000/books.psorbonne.2516.

Référence électronique du livre

VALÉRIAN, Dominique (dir.). *Islamisation et arabisation de l'Occident musulman médiéval (VIIe-XIIe siècle)*. Nouvelle édition [en ligne]. Paris : Éditions de la Sorbonne, 2011 (généré le 10 août 2019). Disponible sur Internet : <http://books.openedition.org/psorbonne/2498>. ISBN : 9782859448738. DOI : 10.4000/books.psorbonne.2498.
Compatible avec Zotero

Islamisation et arabisation de l'Occident musulman médiéval (VIIe-XIIe siècle)

Ce livre est cité par

Lower, Michael. (2014) The Papacy and Christian Mercenaries of Thirteenth-Century North Africa. *Speculum*, 89. DOI: 10.1017/S0038713414000761

(2012) Books Received for Review. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 75. DOI: 10.1017/S0041977X12000523



Éditions de la Sorbonne

Islamisation et arabisation de l'Occident musulman médiéval (VIIe-XIIe siècle) | Dominique Valérian

Les généalogies du pouvoir en al-Andalus : politique, réligion et ethnicité aux IIe/VIIIe-Ve/XIe siècles[1]

Maribel Fierro

p. 265-294

Texte intégral

LES ARABES EN AL-ANDALUS : ORGUEIL ET PRÉJUGÉS

1 Lorsque le Syrien al-Ṣumayl b. Ḥātim (IIe/VIIIe siècle)[2] entendit la récitation du verset coranique 3-140[3], il se déclara convaincu du fait que le terme *al-nās* (« les hommes ») dans ce verset ne pouvait avoir d'autre sens que *al-ʿarab*, c'est-à-dire « les Arabes ». On lui fit alors savoir qu'il n'en était rien, et il se plaignit que, dans ce cas, cela signifiait que les Arabes devaient partager l'autorité avec les esclaves et la masse de la population[4].

2 Al-Andalus se trouvait alors plongé dans des luttes internes entre les différentes factions tribales de l'armée, affrontement expliqué dans les sources par la division entre Muḍar et Yémen, Arabes du Nord et Arabes du Sud[5]. Al-Ṣumayl, le leader des Arabes du Nord (appelés aussi Qaysites), obtint que le poste de gouverneur d'al-Andalus soit réservé aux membres de sa faction, comme ce fut le cas pour Yūsuf al-Fihrī, un Arabe des Qurayš. Lors de la bataille de Secunda, al-Ṣumayl emporta la victoire contre la faction des Arabes yéménites, mais les tensions ne retombèrent pas pour autant. Plus tard, les clients omeyyades cherchèrent à se gagner l'appui d'al-Ṣumayl pour faciliter l'entrée dans la péninsule Ibérique du prince omeyyade ʿAbd al-Raḥmān b. Muʿāwiya, rescapé du massacre de sa famille par les Abbassides. Cependant, al-Ṣumayl savait parfaitement que l'arrivée de ce prétendant omeyyade risquait de compromettre l'indépendance des Arabes. Les sources lui font d'ailleurs dire à ce propos que ʿAbd al-Raḥmān appartenait à un lignage d'une si grande importance que, si un seul des membres de son clan se mettait à uriner sur le sol de la péninsule Ibérique, il condamnerait à la noyade tous les chefs des tribus arabes installées sur place[6]. C'est pourquoi al-Ṣumayl et les Arabes du Nord refusèrent toute aide à l'Omeyyade, tandis que, toujours d'après les sources dont on dispose, les Yéménites se seraient montrés beaucoup plus favorables à celui qui allait devenir le premier émir indépendant d'al-Andalus, entre 138/756 et 172/788. ʿAbd al-Raḥmān Ier aurait également reçu le soutien de certains groupes tribaux ou lignages berbères, grâce à ses liens de parenté avec ces populations du côté de sa mère, elle aussi berbère[7].

3 Les Omeyyades se seraient ensuite efforcés de limiter le pouvoir de leurs principaux rivaux, à savoir les Arabes, arrivés en al-Andalus en deux vagues successives : a) les conquérants, arabes et berbères,

appelés *baladiyyūn* ; b) les membres des *ǧund*-s syriens arrivés en 123/743[8].

4 Au cours de la seconde moitié du IIIe/IXe siècle, les Omeyyades perdirent progressivement le contrôle du territoire et des populations d'al-Andalus au profit des Arabes, des Berbères et des *muwalladūn*[9] qui s'érigèrent alors en seigneurs indépendants dans leurs villes et leurs forteresses. Ces trois groupes tour à tour s'affrontaient entre eux, s'alliaient avec d'autres rebelles, ou bien au contraire reconnaissaient momentanément la souveraineté omeyyade avant de se révolter de nouveau. Étant donné que ʿAbd al-Raḥmān III (300/912-350/961) parvint finalement à triompher de cette guerre civile, mettant fin à cette période qu'on appelle la *fitna*, certains spécialistes ont interprété le IIIe/IXe siècle comme une période de transition entre la « société des conquérants[10] » et la victoire finale d'une société islamique dite « tributaire[11] », marquée par l'établissement d'un califat omeyyade en al-Andalus. En effet, ʿAbd al-Raḥmān III se distingue de ses prédécesseurs, les émirs omeyyades, en se proclamant calife avec le titre d'al-Nāṣir li-dīn Allāh[12]. Cependant, avant que l'unité politique ne se réalise sous l'égide de ʿAbd al-Raḥmān III, lors des révoltes du III/IXe siècle, certains seigneurs arabes – comme les Banū Ḥaǧǧāǧ (Arabes du Sud ou Yéménites) de Séville – s'étaient proclamés rois (*malik*), instaurant leurs propres cours où ils accueillaient des poètes qui chantaient leurs louanges. Dans l'un de ces poèmes panégyriques, Ibn Ǧūdī (un Arabe du Nord ou de Muḍar, qui se rebelle à Jaén) exhortait les Omeyyades à abandonner leurs prétentions au *mulk*, vu que celui-ci n'appartenait qu'aux Arabes (*al-mulk li-abnāʾ al-ʿarab*)[13]. Ce poème constituait sans doute une attaque contre les gouvernants omeyyades, accusés d'être les descendants de concubines non arabes[14].

5 Les Arabes n'ont pas été les seuls à se « révolter » contre les Omeyyades. Pourtant, parmi tous les groupes actifs pendant la *fitna*, les Arabes furent les seuls à pouvoir garder leurs privilèges sociaux sous le califat. De plus, malgré les accusations lancées par Ibn Ǧūdī dans son poème, les Omeyyades – membres du clan le plus prestigieux parmi les Arabes du Nord, à savoir celui des Qurayš – ne pouvaient pas se voir réfuter leur appartenance aux « Arabes », vu que le système prédominant était le modèle patrilinéaire. L'idée de la suprématie des Arabes était difficile à déraciner dans une société où la mémoire généalogique était soigneusement entretenue et où la légitimité politique des Omeyyades était finalement fondée sur leur arabité, même si celle-ci s'accompagnait d'une légitimité religieuse due à l'appartenance

des Omeyyades aux Qurayš, la tribu du Prophète[15]. Un seul exemple suffit à démontrer à quel point ʻAbd al-Raḥmān III, en dépit de sa méfiance à l'égard des Arabes, ne pouvait en aucun cas ignorer l'importance et le rang sociaux et politiques que conservaient les Arabes. Les Arabes yéménites Banū Aḍḥā al-Hamḏānī s'étaient révoltés dans la région de Grenade durant la *fitna*, mais ils conservèrent quand même leur pouvoir local après s'être soumis au calife omeyyade. L'un des leurs, Aḥmad b. Muḥammad b. Aḍḥā, décrit comme un homme de bel aspect, généreux, éloquent et cultivé, attira l'attention du calife qui lui concéda d'importants bénéfices et une situation élevée. Ibn Aḍḥā prononça alors un fameux discours où il faisait l'éloge de ʻAbd al-Raḥmān III en tant qu'*imām* bien guidé, grâce auquel les Arabes ne feraient qu'accroître leur splendeur et leur éclat. Après l'avoir désigné en tant que gouverneur de Jaén, le calife envoya auprès d'Ibn Aḍḥā l'un des membres les plus éminents de son administration afin de contrôler sa gestion. Or ce personnage était un non-Arabe et sans doute un esclave, du nom d'al-Qalafāt. Ibn Aḍḥā s'offusqua gravement de la surveillance que prétendait exercer al-Qalafāt sur ses affaires. Déclarant sa conduite insolente et grossière, il ordonna qu'on lui administre cent coups de fouet. Al-Qalafāt réussit néanmoins à prendre la fuite et vint porter plainte auprès du calife. Les sources disent que ʻAbd al-Raḥmān III, décidé à châtier Ibn Aḍḥā, en fut dissuadé par son vizir et client (*mawlā*) ʻAbd al-Malik b. Ǧahwar, un ami d'Ibn Aḍḥā. Celui-ci improvisa alors des vers où il tournait en dérision al-Qalafāt. Les vers provoquèrent l'hilarité du calife, et Ibn Aḍḥā resta impuni[16]. Être arabe au IVᵉ/Xᵉ siècle impliquait toujours certains privilèges, mais aussi un orgueil et une autorité sans pareils au sein de la société.

6 L'héritier et successeur de ʻAbd al-Raḥmān III, al-Ḥakam II – dont on prétend qu'il se préoccupait de la perte progressive de la mémoire généalogique des Arabes –, s'attacha à promouvoir l'enregistrement des généalogies et des lignages arabes, et favorisa également la compilation et l'étude de la littérature autour de la Ǧāhiliyya, l'ère des Arabes avant l'islam[17]. Parallèlement, comme l'a bien remarqué Dolores Oliver Pérez, les œuvres historiques écrites sous le califat témoignent d'une tendance à ne pas se référer aux Omeyyades en tant qu'Arabes, et à mentionner les Arabes ou leurs clients employés dans l'administration califale sans citer leurs *nisba*-s tribales arabes[18]. De cette manière, les califes omeyyades ont sans doute cherché à marquer quelque distance à l'égard des Arabes, tandis que l'appartenance aux Qurayš et à la clientèle

omeyyade devenait synonyme d’appartenance à des catégories sociopolitiques bien spécifiques, comme en témoigne le cérémonial de cour analysé par Miquel Barceló[19]. Contraint de gouverner une population formée de différentes composantes ethniques, le calife tentait ainsi de ne pas être associé à un groupe ethnique en particulier afin d’obtenir un soutien plus large. La promotion par ‘Abd al-Raḥmān III de ce que l’on peut appeler l’« identité andalouse[20] » a pu ainsi constituer une réponse aux tensions sociales de la *fitna*, tensions exprimées à travers un langage ethnique, tout en répondant aussi à la situation de rivalité à l’égard des Fatimides, sur laquelle je reviendrai.

7 Nous verrons aussi que les non-Arabes s’étaient intégrés au monde du savoir de manière assez précoce, dès la première moitié du IIIe/IXe siècle. Leur connaissance imparfaite de la langue arabe les exposait aux moqueries des Arabes. Ainsi, le savant (*‘ālim*) d’origine arabe Ibn ‘Abd al-Salām al-Ḫušanī aimait à plaisanter sur le compte de Muḥammad b. Waḍḍāḥ (m. 287/900), petit-fils d’un esclave acheté et affranchi par ‘Abd al-Raḥmān Ier. Ibn Waḍḍāḥ maîtrisait mal l’arabe, ce qui faisait de lui une cible parfaite lorsque al-Ḫušanī montrait en public son dédain à l’égard des non-Arabes. Ibn al-Zarrād, un autre ouléma, fidèle disciple d’Ibn Waḍḍāḥ, assistait un jour aux leçons d’al-Ḫušanī lorsque la personne chargée de la lecture du jour commit une erreur de prononciation, s’attirant de la part du maître le commentaire suivant : « D’où vient cet individu ? d’Oviedo ? » Ibn al-Zarrād, soupçonnant qu’il s’agissait là d’une critique indirecte adressée à Ibn Waḍḍāḥ, répondit très en colère : « Je ne resterai pas à une session où l’on ose critiquer Ibn Waḍḍāḥ ! » Et al-Ḫušanī de répliquer : « Dieu soit loué ! Tu crois peut-être qu’Ibn Waḍḍāḥ est supérieur à tout le monde ? » Une anecdote semblable raconte qu’al-Ḫušanī, en entendant l’interprétation que proposait Ibn Waḍḍāḥ d’un terme qui figurait dans un *ḥadīṯ*, interprétation distincte de la sienne, se serait exclamé : « Est-ce que quelqu’un d’Oviedo va savoir mieux expliquer que les autres un *ḥadīṯ* du Prophète[21] ? » Ces deux références à Oviedo à propos d’Ibn Waḍḍāḥ indiquent sûrement que le rival d’al-Ḫušanī parlait aussi mal arabe que ne l’aurait fait un chrétien venu d’Oviedo. Cette réplique peut aussi être une référence aux origines d’Ibn Waḍḍāḥ, dont le grand-père Bazī‘ était un esclave acheté dans les années 154-158/771-774 par ‘Abd al-Raḥmān Ier, puis affranchi. Les sources ne précisent pas l’origine de Bazī‘, mais insistent sur le fait que c’était un esclave lors de son achat par l’émir omeyyade[22]. Il est donc possible qu’il ait été capturé lors d’un raid en territoire asturien.

LES REVENDICATIONS ETHNIQUES DES BERBÈRES ET DE LA POPULATION AUTOCHTONE

8 Le Berbère maṣmūda Ḥafṣ b. Maymūn entra en conflit avec l'Arabe Ġālib b. Tammām al-Ṯaqafī alors qu'il défendait la supériorité des Maṣmūda sur les Arabes. La querelle se termina par l'assassinat de Ḥafṣ par Ġālib. L'Omeyyade ʿAbd al-Raḥmān Ier ne se montra pas mécontent de ce résultat. Le frère de Ḥafṣ le menaça alors de prendre la tête de sa tribu berbère pour se révolter contre lui si les Qurayš ne l'aidaient pas à obtenir vengeance. Mais l'émir le fit prisonnier, le ramena à Cordoue et ordonna qu'il soit exécuté. Le père de Ḥafṣ n'était autre que Maymūn b. Saʿd, fils d'un client (*mawlā*) du calife omeyyade al-Wālid b. ʿAbd al-Malik. Maymūn arriva en al-Andalus avec ʿAbd al-Raḥmān Ier et ce fut lui qui mit à mort Yūsuf al-Fihrī. Sa famille, les Banū Maymūn, parlait berbère[23].

9 On ne trouve pas de détails supplémentaires sur la prétention de supériorité des Maṣmūda à l'égard des Arabes. ʿAbd al-Raḥmān Ier était entré en lutte contre les Arabes appuyé par ses *mawālī*, dont certains étaient d'origine berbère : cela a pu avoir une influence sur ce type de discours. Il est également possible que les fractions de Maṣmūda bien islamisées et acculturées aient développé une généalogie qui les apparentait aux Qurayš à travers un lien cognatique, procédé qui fut utilisé quelques siècles plus tard au profit du *mahdī* almohade Ibn Tūmart. Lui aussi était un berbère maṣmūda, et on lui attribua une généalogie qurayšite. Les Berbères ont en effet fait grand usage de la science généalogique afin de se construire une parenté avec les Arabes. Ils se forgèrent ainsi, par exemple, des liens fictifs avec Qays ʿAylān. Celui-ci aurait eu quatre fils : Saʿd, ʿUmar – dont la mère appartenait au lignage de Nizār –, Barr et Tumāḍir, dont la mère, Tamzīgh, était d'origine berbère. Barr b. Qays se maria avec sa cousine du côté paternel, ce qui lui attira l'inimitié de ses frères. Sa mère demanda donc à ses parents maternels, les Berbères qui vivaient à cette époque en Palestine, de le protéger. Cette généalogie qaysite fut également utilisée par ʿAbd al-Muʾmin – Berbère zanāta et disciple du *mahdī* Ibn Tūmart, auquel il succéda en tant que premier calife almohade. Il s'agit donc d'une affiliation généalogique qui a servi d'argument pour appuyer la légitimité des Berbères à gouverner. Cependant, de nombreux Berbères ont préféré se tourner vers des généalogies yéménites, comme ce fut le cas pour les Almoravides. L'usage de ces généalogies arabes par les Berbères fut sévèrement critiqué par

les généalogistes andalousiens[24], en particulier Ibn Ḥazm, mais il s'est perpétué et diffusé chez les auteurs berbères dans des oeuvres comme les *Mafāḫir al-barbar*[25].

10 Il se pourrait bien, aussi, que le passage des *Aḫbār Mağmū'a* où les Maṣmūda sont placés au même niveau que les Qurayš soit une interpolation de l'époque almohade, destinée à soutenir la cause d'Ibn Tūmart et des califes almohades. On sait par ailleurs que l'histoire de la rédaction de ce texte est fort complexe[26]. On pourrait aussi rattacher ce sentiment de supériorité des Maṣmūda au fait que les prophètes berbères, fussent-ils dénoncés comme « faux prophètes » ou au contraire proclamés *mahdī*-s, sont tous issus de cette même tribu[27]. La prophétie, l'autorité politique et la formation d'un État sont intimement liées dans l'Islam, qui se réfère en cela au modèle de Moïse. Les systèmes politico-religieux établis par les prophètes berbères maṣmūda (notamment celui formé par les Barġawāṭa) n'étaient cependant pas acceptables au regard du dogme islamique. Ces prétentions initiales évoluèrent donc vers des formes de constructions politiques islamisées. Dans le cas du Berbère zanāta 'Abd al-Mu'min, héritier de la direction du mouvement almohade du *mahdī* Maṣmūda Ibn Tūmart, la connexion entre prophétie et califat fut établie par deux procédés. On rattacha tout d'abord le premier calife à un prophète arabe préislamique, Ḫālid b. Sinān, mais on prit garde aussi de signaler que tout lignage appartenant au « domaine de la prophétie » (*dār nubuwwa*) appartenait forcément aussi au « domaine du califat » (*dār ḫilāfa*).

11 Rien ne prouve que la population autochtone hispanique ait entretenu une prétention comparable à celle de Ḥafṣ b. Maymūn. On ne lui attribue pas non plus d'ouvrages généalogiques du style des *Mafāḫir*. Cette population n'a pas développé, comme l'ont fait les Berbères, de généalogies destinées à réclamer du prestige et des privilèges, dans une société où la généalogie constitue un langage de pouvoir. Les Berbères avaient servi dans les armées des conquêtes comme les Arabes, tandis que les indigènes faisaient figure de peuples conquis. De plus, les notables autochtones qui avaient pu préserver une partie de leur richesse et de leur pouvoir furent absorbés par les conquérants grâce aux mariages mixtes. Le meilleur exemple est celui de Théodemir, un notable de la région de Murcie qui capitula devant l'armée musulmane en établissant un pacte de reddition. 'Abd al-Ğabbār b. Ḫaṭṭāb b. Marwān b. Naḏīr, descendant d'un client (*mawlā*) du calife omeyyade Marwān b. al-Ḥakam, débarqua en al-Andalus avec les troupes syriennes de Balğ b. Bišr. Vers 127/745, il s'établit dans le district de Murcie.

ʿAbd al-Ǧabbār épousa alors la fille de Théodemir, qui lui remit comme dot deux villages. Les descendants de ce ʿAbd al-Ǧabbār formèrent par la suite l'une des familles locales les plus importantes de la région, et cela jusqu'à la fin de la domination musulmane. Très rapidement, ils tentèrent de masquer leurs origines de *mawālī* et ils se réclamèrent d'une ascendance arabe (la tribu des Azd), tandis que la mémoire généalogique de leurs ancêtres du côté maternel – lignée à laquelle ils devaient pourtant la fortune familiale – se réduisait au souvenir d'un seul nom isolé[28].

12 Cette absorption des lignages autochtones par les lignages des Arabes et de leurs clients par le biais des mariages mixtes prédomine en al-Andalus[29]. C'est ce qui arrive, même dans le cas du seul lignage qui semble avoir préservé la mémoire de son aïeule indigène, les Banū l-Qūṭiyya (fils de la Gothe), une famille de notables sévillans à laquelle appartenait un grand historien du IVe/Xe siècle, Ibn al-Qūṭiyya.

13 Leur ancêtre était Sāra, la petite-fille du roi wisigoth Witiza. Elle se maria à deux reprises. Son premier époux fut ʿĪsā b. Muzāḥim, un client du calife omeyyade ʿUmar b. ʿAbd al-ʿAzīz. La famille des Banū l-Qūṭiyya était issue de ce mariage. Au IVe/Xe siècle, ils faisaient partie des élites locales fidèles au calife omeyyade de Cordoue. Ce fut d'ailleurs peut-être à ce moment qu'ils adoptèrent ce nom, pour les raisons que nous allons bientôt exposer. Le second mari de Sāra fut l'Arabe laḫmide ʿUmayr b. Saʿīd. De ce mariage descendaient quatre autres familles de notables sévillans, parmi lesquelles les Banū Ḥaǧǧāǧ, ceux qui s'étaient comportés comme des rois durant la seconde moitié du IIIe/IXe siècle et qui finirent par se soumettre au calife omeyyade. Parmi toutes ces familles, seule la première, descendante par voie agnatique d'un client omeyyade, a adopté une appellation qui conservait la mémoire de son ancêtre par voie cognatique, membre de la noblesse royale préislamique[30]. Cependant, bien que les parents masculins de Sāra, membres comme elle de la famille royale wisigothique, apparaissent dans les chroniques concernant l'histoire des premiers temps d'al-Andalus, il faut bien remarquer que le souvenir de leurs descendants est à peine conservé pour les époques plus tardives.

14 Pourquoi les Banū l-Qūṭiyya ont-ils préservé la mémoire de leur ancêtre indigène ? Certains éléments démontrent que la préservation de la mémoire généalogique du côté maternel a été beaucoup plus répandue au cours des premiers temps de l'histoire d'al-Andalus (comme cela fut aussi le cas plus tard sous les Berbères almoravides), avant que ne finisse de s'imposer le

système patrilinéaire « rigide » en vigueur dans la généalogie arabe. On a parfois considéré que le nom que portait Ibn al-Qūṭiyya était l'expression de tendances *šu'ūbites*[31], que certains auteurs pensaient pouvoir repérer dans son œuvre historique. Je pense néanmoins qu'il est plus prudent de se contenter d'affirmer qu'Ibn al-Qūṭiyya a écrit son ouvrage en se plaçant du point de vue du client omeyyade qu'il était, c'est-à-dire comme un non-Arabe partisan des Omeyyades, et cela en poursuivant deux objectifs moraux : a) rappeler aux Omeyyades leur passé et qui avait soutenu leur gouvernement en al-Andalus – en d'autres termes, leurs clients ou *mawālī* –, et leur préciser aussi que cet appui dépendait du traitement que leur avaient accordé les gouverneurs omeyyades ; b) rappeler aussi aux clients omeyyades que leur sort était intimement lié à celui des Omeyyades et que, par conséquent, il était de leur intérêt de leur être toujours fidèles et loyaux. Pour Ibn al-Qūṭiyya, dont l'œuvre a été composée après la proclamation du califat omeyyade en al-Andalus, ce qui importe, c'est la justice du souverain et la loyauté des élites qui lui obéissent, à savoir les clients des Omeyyades, une loyauté qui impliquait des récompenses proportionnées[32]. L'origine ethnique des gouvernants demeurait importante, puisqu'elle reliait les Omeyyades au Prophète, mais dans le cas des élites, elle ne devait pas constituer un argument d'exclusion des bénéfices associés au service de la dynastie.

15 Les Omeyyades régnaient sur une population musulmane issue de divers groupes ethniques (arabes, berbères et autochtones), ainsi que sur des populations juives et chrétiennes. Tous les musulmans devaient avoir les mêmes avantages lorsqu'ils se mettaient au service des Omeyyades dans l'administration civile et militaire. Cette politique intégratrice est généralement associée à l'émergence et à la consolidation d'une identité andalousienne spécifique. On a le plus souvent considéré que cette politique était guidée par la méfiance dont les Omeyyades faisaient preuve à l'égard des Arabes. Cependant, comme je l'ai déjà évoqué, cette politique a pu aussi constituer une réplique face à l'attitude des rivaux ši'ītes de la dynastie omeyyade, les califes fatimides. La généalogie des Fatimides les plaçait, en tant que descendants directs du Prophète, au-dessus du reste des Arabes, ce qui favorisait une politique plus égalitaire à l'égard de leurs sujets. 'Abd al-Raḥmān III, l'Omeyyade qui se proclama calife en tout premier lieu pour faire face à l'établissement des Fatimides, développa lui aussi une politique égalitaire semblable afin de contrecarrer la politique menée par les Fatimides, politique qui constituait un

puissant élément d'attraction en leur faveur[33]. Pour revenir au nom de l'ancêtre d'Ibn al-Qūṭiyya, Sāra, il ne paraît pas choisi au hasard, et l'on peut même douter de son authenticité. En effet, il semble convoquer le souvenir de l'ancêtre mythique des *Rūm*-s, issus par Esaü du mariage du prophète Abraham avec Sāra, les juifs descendant de son frère, Isaac, l'autre fils que lui donna Sāra, tandis que les Arabes provenaient de la descendance d'Ismāʿīl, fils d'Abraham, et de son esclave Hagar. De Sāra al-Qūṭiyya, l'on raconte qu'elle eut deux fils de son premier époux (nommé de manière assez significative ʿĪsā, donc Jésus), fils appelés Ibrāhīm et Isḥāq, toujours en suivant le même référent biblique. Tout cela nous montre que l'on peut soupçonner à juste titre cette onomastique d'avoir été forgée pour répondre à des enjeux propres au IVe/Xe siècle[34].

16 Les difficultés rencontrées par la population autochtone pour s'approprier et proclamer des généalogies à usage politique apparaissent à travers le cas du *muwallad* Ibn Ḥafṣūn, dont la rébellion dans la seconde moitié du IIIe/IXe siècle constitua une sérieuse menace pour les Omeyyades. Ibn Ḥafṣūn affirma être le descendant d'un comte (*qūmis*), affichant une généalogie qui comprenait le nom de sept de ses ancêtres, le dernier d'entre eux se prénommant Alphonse[35]. Bien que cette généalogie semble être falsifiée, la présence du nom wisigothique Alphonse est importante. Alors même qu'Ibn Ḥafṣūn se réclamait de cette généalogie, le roi d'Asturies Alphonse III (866-910) encourageait la rédaction d'œuvres historiques où l'accent était mis sur les exploits de son ancêtre supposé, Alphonse Ier – un contemporain de ʿAbd al-Raḥmān Ier –, où le souverain asturien était présenté comme l'héritier du royaume wisigothique de Tolède et où la lutte contre les musulmans était assimilée à une récupération du territoire perdu[36]. Le lignage fabriqué par Ibn Ḥafṣūn peut être lié à sa conversion hypothétique au christianisme, et il est fort possible qu'il se soit appuyé sur ces deux éléments pour revendiquer sa légitimité généalogique pour gouverner al-Andalus en tant que souverain chrétien.

17 Il semble que le développement d'une idéologie « néowisigothique » chez les rois d'Asturies ait été influencé par la présence d'immigrés chrétiens venus d'al-Andalus. Le « néowisigothisme » était apparu parmi les chrétiens andalousiens qui s'étaient opposés à l'arabisation et à l'acculturation. Ainsi, le chrétien Alvare de Cordoue, l'un des idéologues du mouvement des martyrs de Cordoue – ces chrétiens qui durant le IIIe/IXe siècle insultèrent publiquement l'islam et furent exécutés pour

blasphème –, se vantait avec fierté de posséder des ancêtres wisigoths tout en se plaignant du recul du latin face à l’arabe[37]. Durant les IIIe/IXe-IVe/ Xe siècles, la *nisba* al-Q ūṭī participe quelquefois à la composition des noms chrétiens, comme c’est le cas pour Ḥafṣ b. Albar al-Qūṭī, un descendant de l’oncle de Sāra, Romulus, engagé dans la traduction d’œuvres chrétiennes en arabe[38]. Toutefois, la majorité des noms chrétiens conservés ne possèdent pas de *nisba*[39], et il ne semble pas que la tendance générale ait été à l’adoption de cet élément de l’onomastique arabe.

18 Il existe pourtant un cas où les populations autochtones semblent s’être attribué des ancêtres arabes, sur le modèle des généalogies arabes que se forgeaient les Berbères. La différence est que les Berbères étaient musulmans, tandis que, dans le cas que nous allons évoquer, l’affichage de cette généalogie se fait sans qu’il y ait eu conversion à l’islam. On raconte en effet que des habitants chrétiens de deux châteaux de la Beira avaient conclu un pacte avec le conquérant Mūsā b. Nuṣayr et qu’ils prétendaient être d’origine arabe, ġassānide plus précisément. Le récit où apparaît cette information relate une campagne militaire menée par le roi ʿabbādide de la *taifa* de Séville, al-Muʿtaḍid (Ve/XIe siècle) – les ʿAbbādides affirmant pour leur part descendre des Arabes laḫmides[40]. On peut être tenté, comme l’a fait récemment Cyrille Aillet, de voir dans cette prétention généalogique à descendre des Ġassānides une tentative pour établir une identité mozarabe[41]. Arrêtons-nous un moment sur le terme « mozarabe ». Il est documenté dans les sources chrétiennes non andalousiennes à partir du XIe siècle, en référence aux émigrés chrétiens venus d’al-Andalus et établis dans les royaumes chrétiens du Nord. Il s’agit d’un dérivé de l’arabe *mustaʿrib* ou *mustaʿrab* (personnes assimilées aux Arabes). Dominique Urvoy considère que cette dénomination a pu être adoptée par les chrétiens arabisés eux-mêmes au XIe siècle, pour signaler que la profondeur de leur arabisation les associait aux Arabes « non purs », les *mustaʿriba* (*al-ʿarab al-mustaʿriba* désigne les Arabes de la seconde génération ou « Arabes arabisés », c’est-à-dire les Arabes du Nord)[42]. Toutefois les Ġassānides étaient yéménites et les Yéménites faisaient partie des Arabes véritables (*al-ʿarab al-ʿariba*). Il existe une autre explication possible de cette curieuse anecdote, mais elle nous entraîne vers d’autres chemins. Le XIe siècle a été la période d’apogée de l’« orientalisation » de la culture andalousienne, les ʿAbbādides figurant parmi ses principaux promoteurs[43]. La généalogie arabe des habitants chrétiens des deux châteaux peut n’être qu’une simple invention littéraire, qui fait

sens dans ce contexte d'orientalisation d'al-Andalus : les Ġassānides étaient des Arabes yéménites, de religion chrétienne, qui avaient servi les Byzantins à la frontière avec la péninsule Arabique. Ils sont connus pour leurs luttes contre les Laḫmides, alliés de la Perse. L'invention de cette généalogie ġassānide à propos des défenseurs chrétiens cadre donc parfaitement avec les origines laḫmides dont se prévalait le souverain ʻabbādide de Séville, à l'origine de l'attaque de cette forteresse située à la frontière d'al-Andalus.

LES *MAWĀLĪ*[44]

19 On a l'habitude de penser que l'établissement d'un lien de clientèle (*walā'*) a été le principal moyen d'intégration des non-Arabes dans la société des conquérants, car il « facilitait grandement l'acquisition de la langue et de la culture arabes et l'assimilation de la nouvelle religion, tout en connectant les clients à la généalogie des élites conquérantes[45] ». Toutefois, en al-Andalus, la majeure partie des autochtones se sont convertis à l'islam sans établir de liens de clientèle (*walā'*). Rares sont les références à des liens de clientèle issus de l'affranchissement (la procédure juridique de *walā'* qui a le plus perduré), même pour la période la plus précoce, peut-être parce que les individus ont essayé de masquer le fait qu'ils possédaient parmi leurs ancêtres un esclave. Pour les périodes plus tardives, le faible nombre des mentions de la *walā'* reflète très certainement le fait que la plupart des Andalousiens ne possédaient pas de filiations tribales, ce qui empêchait leurs esclaves affranchis d'acquérir ces mêmes *nisba*-s tribales.

20 Le lien de clientèle prévu par le droit islamique classique est établi par le biais de l'affranchissement d'esclaves (*ʻitq*). Dans le droit préclassique, il existe aussi la procédure de *walā' al-islām* (lien de clientèle établi lorsque l'individu est converti par un musulman), et la *walā' al-muwālāt*, un autre type d'accord ou d'association entre un musulman et un non-Arabe. L'armée conquérante qui s'établit en al-Andalus était formée par des Arabes, accompagnés de leurs *mawālī*, et de troupes berbères, qui formaient la majorité du contingent. Les premiers conquérants (appelés *baladī*-s par les sources[46]) ne construisirent pas de villes-garnisons (*amṣār*) : ils s'établirent sur tout le territoire, devenant des propriétaires terriens. La seconde vague de soldats arabes et de *mawālī* (les *ǧund*-s syriens arrivés avec Balǧ b. Bišr) furent établis sur des terres bien précises, recevant un tiers des impôts payés par les chrétiens, impôts à la levée desquels ils devaient participer[47]. La

manière dont les conquérants furent installés sur le territoire peut expliquer qu'ils n'aient pas eu intérêt à promouvoir la conversion des populations locales, puisque la diminution du nombre des *ḏimmī*-s par le biais du processus de conversion ne pouvait qu'entraîner des changements importants dans le système de prélèvement des impôts, ainsi qu'une perte de gains substantielle. Les émirs omeyyades avaient tout intérêt à encourager la conversion, mais celle-ci ne déboucha pas sur une augmentation du nombre d'Arabes et de clients (*mawālī*). L'introduction du droit classique, plus particulièrement de l'école juridique médinoise ou malékite, provoqua des changements : le patronage établi par la conversion et le patronage contractuel cessèrent d'être validés juridiquement. On peut constater que les choses avaient été différentes auparavant grâce à l'indice suivant : les califes omeyyades du ɪᴠᵉ/xᵉ siècle rappelaient constamment aux Berbères de l'Afrique du Nord qu'ils étaient leurs clients, parce qu'ils s'étaient convertis à l'islam sous la protection de leurs ancêtres, les Omeyyades de Damas[48]. Ils leur rappelaient donc qu'il existait entre eux un lien de clientèle par conversion (*walā' al-islām*), procédure alors validée par le droit.

21 Au ɪᴠᵉ/xᵉ siècle, le terme *mawālī*, au pluriel, est presque toujours associé à la famille omeyyade[49]. Les *mawālī* omeyyades qui faisaient partie de la population installée en péninsule Ibérique jouèrent un grand rôle dans le soutien apporté au premier émir omeyyade. Beaucoup des descendants des clients de ʿAbd al-Raḥmān Ier remplirent des fonctions éminentes au service de la dynastie omeyyade. À partir de la deuxième moitié du ɪɪɪᵉ/ɪxᵉ siècle, faire partie des *mawālī* andalousiens devint synonyme d'appartenance au groupe des *mawālī* omeyyades, comme on peut le vérifier avec le cas des Banū Qasī.

22 Les Banū Qasī gouvernèrent *de facto* la Frontière Supérieure pendant les ɪɪᵉ/ᴠɪɪɪᵉ-ɪɪɪᵉ/ɪxᵉ siècles, agissant de façon entièrement autonome la plupart du temps. Leur ancêtre était Casius, décrit comme un « comte de la frontière à l'époque des Wisigoths ». Casius se serait rendu à Damas pour se convertir à l'islam sous la protection du calife omeyyade al-Walīd (86/705-96/715), devenant ainsi son client (*mawlā*), relation dont il pouvait dès lors se vanter. Il existe cependant une autre version qui rattache sa conversion à d'autres patrons (*walā' al-islām*). On y raconte que les Banū Qasī avaient été convertis par un homme nommé Ḥassān b. Yasār al-Huḏalī, cadi de Saragosse au moment de l'arrivée de ʿAbd al-Raḥmān Iᵉʳ dans la péninsule Ibérique. Lorsque cette rumeur parvint aux oreilles de Muḥammad b. Lubb, membre de la famille

des Banū Qasī, il alla trouver le fils de Ḥassān, appelé Muntaṣir, et le tua[50]. Pourquoi réagit-il ainsi ? Les éléments dont on dispose sur la carrière de Muḥammad b. Lubb indiquent que sa rivalité avec d'autres membres de sa famille l'incita à rechercher l'appui de l'émir et à rester loyal envers les Omeyyades pendant une longue période[51]. Muḥammad b. Lubb eut certainement intérêt à mettre en avant la version selon laquelle son ancêtre avait été converti par un calife omeyyade. Cela expliquerait qu'il se soit opposé à toute version qui le rattachait à une tribu arabe, à plus forte raison si la famille Ḥassān b. Yasār al-Huḏalī réclamait certains droits liés au patronage par conversion, droits qui pouvaient concerner les conditions d'héritage.

23 Être *mawlā* des Omeyyades pouvait donc comporter de nombreux avantages, comme les biographies des membres de l'élite omeyyade (*buyūtāt*) le démontrent avec beaucoup de clarté[52]. Cependant, durant la *fitna* qui aboutit à l'abolition du califat omeyyade, les *mawālī* qui tentèrent de se forger un royaume indépendant – à l'instar des Banū Ǧahwar de Cordoue – pouvaient encore se heurter au mépris que soulevait leur origine. Ibn Burd (395/1005-445/1053) – qui avait été au service, en tant que secrétaire, de plusieurs des nombreux prétendants omeyyades qui se proclamèrent califes pendant la *fitna* – ne rappelait-il pas aux *mawālī*, alors qu'il était pourtant de la même origine qu'eux, qu'ils n'étaient que des esclaves affranchis, de simples serviteurs tenus au devoir d'obéissance et soumis à l'autorité d'autrui, et que les secrets du gouvernement et de la haute politique non seulement étaient hors de leur portée, mais leur étaient en plus formellement interdits[53].

LES *MUWALLADŪN*[54]

24 Ibn Ḥazm qualifie les Banū Qasī de *muwalladūn*, alors que les informations qu'il donne à leur propos montrent très clairement qu'ils étaient des clients (*mawālī*). Ce qu'Ibn Ḥazm veut sans doute souligner en les appelant ainsi, c'est leur conduite politique, à savoir leurs révoltes presque constantes contre les Omeyyades. En effet, le terme *muwalladūn* dans les sources andalousiennes fait toujours référence à des convertis d'origine autochtone qui adoptent ce type de comportement politique.

25 La diffusion du malékisme entraîna l'abandon du patronage issu de la conversion à une période où, précisément, les conversions augmentaient (deuxième moitié du IIIe/IXe-IVe/Xe siècle). Cela eut pour conséquence que les populations autochtones converties à

l'islam (appelées *musālima* et *musālimat ahl al-ḏimma*) furent assimilées à des clients de la communauté musulmane, sans acquérir d'affiliations tribales. À partir de 206/821, on commence à mentionner *muwalladūn* dans les sources. *Muwallad* veut dire « quiconque qui, d'origine non arabe, naît parmi les Arabes et est éduqué comme un Arabe ». L'usage systématique de la forme plurielle *muwalladūn* semble restreint à al-Andalus. Dans les sources, les *muwalladūn* sont le plus souvent associés aux districts militaires où s'étaient établis les Arabes syriens arrivés avec Balǧ b. Bišr. Ces *muwalladūn* prirent part aux rébellions contre les émirs omeyyades pendant la période des guerres civiles (*fitna*) qui éclatèrent dans la seconde moitié du IIIe/IXe siècle, agissant de la même manière que les rebelles arabes ou berbères. En effet, ils imitèrent la conduite des leaders tribaux arabes qui s'opposaient à l'imposition du pouvoir omeyyade, qui signifiait pour eux la perte de leurs privilèges et de leurs statuts. Les *muwalladūn* suivirent cet exemple sans doute parce que les hommes comme Ibn Ḥafṣūn s'étaient heurtés à de grandes difficultés d'insertion dans l'administration (*ḫidma*) omeyyade. Ibn Ḥafṣūn, comme d'autres convertis, ne se vit pas offrir, dans la compétition pour l'obtention des récompenses et des honneurs offerts par le pouvoir émiral, des chances équivalentes à celles des Arabes et des *mawālī*. Les *muwalladūn* se révoltèrent donc pour réclamer leur droit à partager le pouvoir et à obtenir, en matière d'avantages sociaux et économiques, un statut d'égalité avec les Arabes et avec les *mawālī*, convertis eux aussi, mais considérés comme de vieux musulmans. Théoriquement, et selon les principes de l'école juridique malékite, les *muwalladūn*, du fait qu'ils étaient musulmans, pouvaient s'insérer à tous les niveaux de la société arabo-musulmane, mais en pratique tous leurs essais pour occuper une place importante dans ladite société se heurtaient à des obstacles et à des résistances[55].

26 Les *muwalladūn* furent actifs, en tant que groupe social, seulement pendant le IIIe/IXe siècle, puisqu'on ne les mentionne plus à partir de l'établissement du califat omeyyade en 316/929. Il s'agissait d'habitants indigènes mais arabisés, dont l'islamisation avait été le résultat de leur arabisation. L'arabisation provenait d'une situation de contact avec les Arabes, favorisée par les formes d'implantation des Arabes en al-Andalus (absence d'*amṣār*, ressources tirées des impôts prélevés au sein même de la population indigène). Les indigènes qui s'arabisèrent et s'islamisèrent tentèrent de trouver une place en tant que musulmans dans cette société où être musulman était encore étroitement lié au fait d'être arabe, en tout

premier lieu, ou bien *mawlā* ou berbère (grâce au rôle que les Berbères avaient joué dans la conquête) en second. Lorsqu'il devint évident que les élites omeyyades (les Arabes et leurs clients) n'étaient aucunement disposées à concéder aux *muwalladūn* une place en leur sein, les tensions entre les Arabes et la dynastie gouvernante fournirent aux leaders *muwalladūn* un modèle de conduite (la « rébellion »).

27 Les sources qui décrivent la *fitna* de la seconde moitié du IIIe/IXe siècle insistent sur le fait que les différents groupes qui luttaient pour atteindre le pouvoir le faisaient animés par leur *ʿaṣabiyya* (solidarité de groupe) ou par une *daʿwa* (invocation, appel, prosélytisme) : *ʿaṣabiyyat al-muwalladīn ʿalā l-ʿarab*, *ʿaṣabiyya li-l-muwalladīn wa-l-ʿağam wa-nḥirāf ʿan al-ʿarab*, *daʿwat al-ʿarab*, *daʿwat al-muwalladīn wa-l-ʿağam ʿalā l-ʿarab*, *daʿwat al-muwalladīn*, *ṯawrat al-muwalladīn*. Le leader *muwallad* le plus célèbre, Ibn Ḥafṣūn, est appelé *imām tilka al-naḥla*[56] (sous-entendez *al-musālima, al-muwalladūn, naṣārā l-ḏimma*). L'ouléma déjà cité Ibn ʿAbd al-Salām al-Ḫušanī était un Arabe dont un des ancêtres avait été un compagnon du Prophète. Sa mère était également arabe (Qurayš). À plusieurs reprises, il manifeste son animosité contre les *muwalladūn*. Apprenant qu'un groupe d'entre eux avait été tué, il s'exclama : « Ils ont été massacrés : nous voilà débarrassés de cette engeance[57]. » À l'inverse, on dit à propos de deux juges de Huesca, tous deux d'origine *mawlā*, que leur *ʿaṣabiyya* les inclinait en faveur des *muwalladūn*. Le premier d'entre eux, Ibn al-Sindī (m. 335/946-7)[58], est décrit comme un féroce partisan des *muwalladūn*, extrêmement hostile aux Arabes (*kāna šadīd al-ʿaṣabiyya li-l-muwalladīn wa-ʿaẓīm al-karāhiya li-l-ʿarab*). Pour lui, les Arabes n'avaient que des défauts, tandis que les *muwalladūn* et les esclaves (*ʿabīd*) étaient parés de toutes les vertus. Le second, Muḥammad b. Talīd al-Maʿāfirī (m. 295/907-8), était lui aussi un partisan invétéré des *muwalladūn* (*kāna šadīd al-ʿaṣabiyya li-l-muwalladīn*)[59]. Quant à Ibn Ḥafṣūn, il déclara à ses partisans d'origine indigène : « Pendant trop longtemps… vous avez souffert du joug que vous imposait ce pouvoir (*sulṭān*) qui s'empare de vos biens et vous écrase avec des impôts pris de force. Allez-vous vous laisser écraser par les Arabes qui vous considèrent comme leurs esclaves ? […] Ne pensez pas que c'est l'ambition qui me pousse à parler ainsi ; non, je n'ai d'autre ambition que celle de vous venger et de vous délivrer de la servitude[60]. »

28 Lorsque les *muwalladūn* s'engagèrent dans les luttes qui allaient se terminer par la proclamation du califat omeyyade, ils avaient plusieurs options pour donner un objectif à leur combat et pour

légitimer leur prétention à obtenir le pouvoir. Ibn Ḥafṣūn les a toutes essayées. Après l'échec de son intégration au sein de l'administration (*ḫidma*) omeyyade, à cause de l'opposition des clients (*mawālī*) omeyyades, il se révolta de nouveau en 271/883, et l'on affirme qu'il apostasia et se convertit alors au christianisme en 286/899. À partir de ce moment, il se serait évertué à « aider et protéger les chrétiens, ne faisant plus confiance aux musulmans ». On dit aussi à son propos qu'il aurait plus tard reconnu la légitimité des ʿAbbāssides et des Fatimides. Ibn Ḥafṣūn tenta aussi de se présenter comme un nouveau ʿAbd al-Raḥmān Ier, profitant d'un climat général d'attente messianique[61]. Enfin, il essaya aussi de se présenter comme un descendant des Wisigoths – que l'on se souvienne de l'ancêtre qu'il se donne, un certain Alphonse –, ce qui était probablement en relation directe avec son retour au christianisme[62]. D'après tous ces éléments, on peut préciser le répertoire de légitimation des *muwalladūn* comme suit :

> se tourner vers l'Orient, c'est-à-dire condamner la sécession omeyyade de l'Occident musulman et rétablir des liens avec le califat ʿabbāsside ;
> abandonner le sunnisme et passer au šiʿisme (alliance avec les Fatimides) ;
> s'insérer dans un climat d'attente eschatologique en se présentant comme un nouvel ʿAbd al-Raḥmān, fondateur d'une nouvelle dynastie ;
> se tourner vers le passé préislamique de la péninsule Ibérique (généalogie wisigothique).

29 Les deux dernières options, mais surtout la quatrième, pouvaient s'accompagner d'une apostasie. On dit qu'Ibn Ḥafṣūn, dont beaucoup de partisans étaient chrétiens, apostasia en 286/898. On prétend aussi qu'il reconnut le califat fatimide en 301/913 et qu'en 303/915-6 il se soumit à ʿAbd al-Raḥmān III qui lui concéda un *amān* qui dura jusqu'à sa mort en 305/918. Cette conduite paraît mal concorder avec sa conversion au christianisme, mais plus tard, lorsque ʿAbd al-Raḥmān III s'empara de la forteresse ḥafṣūnide de Bobastro en 316/929, on découvrit, selon les sources, que le cadavre d'Ibn Ḥafṣūn avait été enterré à la manière des chrétiens. J'ai montré, à une autre occasion, que cette histoire pouvait avoir eu pour objectif de magnifier la victoire de celui qui allait bientôt se proclamer calife : le vaincu n'était pas un rebelle comme les autres, un de plus, mais un apostat de la pire espèce, et sa défaite rendait la lutte engagée par l'Omeyyade encore plus héroïque. De fait, si

jamais Ibn Ḥafṣūn a réellement apostasié au cours de sa vie, les deux premières options que j'ai exposées paraissent indiquer qu'ensuite il se détourna de son apostasie et qu'il retourna à l'islam[63].

30 Un autre cas démontre à quel point la mobilité sociale et l'accès au pouvoir politique des convertis se trouvaient freinés : celui de Qūmis b. Antunyān, qui souligne aussi, néanmoins, que la conversion ouvrait de nouvelles portes pour acquérir richesse et statut social. Pour les relations, surtout fiscales, avec les *ḏimmī*-s chrétiens, les Omeyyades recouraient à un agent appelé généralement *qūmis*. Qūmis b. Antunyān b. Yulyāna fut l'un de ces agents officiels et participa, en tant que délégué de l'émir ʻAbd al-Raḥmān II (206/822-238/852), au concile de Cordoue de l'année 238/852. Il s'y opposa au mouvement des martyrs volontaires en signalant les dangers que cela entraînait pour la communauté chrétienne. Nous le rencontrons de nouveau au cours de l'émirat de Muḥammad (238/852-273/886), pendant lequel on commença à accorder aux convertis chrétiens des positions de prestige et d'autorité, comme le démontre la nomination de juges non arabes à partir de cette période. Lorsque l'un des vizirs et secrétaires de l'émir, membre d'une famille de clients omeyyades, tomba malade, Qūmis b. Antunyān occupa son poste. À la mort du vizir en 242/856, l'émir déclara que, si Qūmis devenait musulman, il lui attribuerait la fonction du défunt. Qūmis se convertit donc et fut nommé secrétaire, remplissant sa tâche avec une grande facilité, preuve évidente de la profondeur de son arabisation culturelle et linguistique. Les notables arabes et leurs clients (*mawālī*) témoignèrent alors de leur hostilité envers la présence d'un chrétien converti à un poste aussi important de l'administration émirale, considérant que ce genre de place leur était réservée. Ils en vinrent à accuser Qūmis de continuer à être chrétien, et celui-ci dut fournir des preuves légales de sa conversion. Après sa mort, un client omeyyade très influent prétendit, sans succès, que Qūmis était mort en chrétien et qu'en tant qu'apostat sa fortune devait revenir au Trésor public (*bayt al-māl*)[64].

L'INTÉGRATION DES CONVERTIS AU MONDE DU SAVOIR RELIGIEUX ET LA NISBA AL-ANṢĀRI

31 Comme il a été dit auparavant, les relations de clientèle ont laissé peu de traces dans les sources et, lorsqu'elles sont mentionnées, la clientèle (*walāʼ*) est associée aux Omeyyades. L'introduction du

malékisme signifia l’abandon de la clientèle par conversion, au moment même où la conversion battait son plein (deuxième moitié du IIIe/IXe-IVe/Xe siècle). Les autochtones qui se convertissaient n’acquéraient pas de liens d’affiliation tribale par l’obtention d’une *nisba*, puisque l’on considérait qu’ils étaient les clients de la communauté musulmane dans son ensemble. Au sein de la société musulmane, ces convertis s’intégrèrent avant tout au milieu du savoir religieux. Dans la moitié des biographies d’oulémas andalousiens contenues dans les dictionnaires biographiques du IVe/Xe siècle, on ne mentionne aucune *nisba*[65]. La connaissance défectueuse de l’arabe, dont faisaient preuve certains de ces oulémas, attira sur eux, dans un premier temps, les commentaires méprisants (rappelons à ce sujet les attaques formulées par Ibn ʿAbd al-Salām al-Ḫušanī contre Ibn Waḍḍāḥ), mais ils ne tardèrent pas non seulement à s’arabiser, mais en plus à se distinguer dans des champs du savoir qui exigeaient une maîtrise parfaite de la langue arabe.

32 Cela concerna avant tout, au départ, les oulémas berbères, comme on peut le voir à travers les cas suivants. Le Berbère Abū Mūsā al-Hawwārī se rendit en Orient durant l’émirat de ʿAbd al-Raḥmān Ier. Il devint un expert en langue arabe et en droit islamique ; on disait aussi de lui qu’il était *muğāb al-daʿwa* (ce qui veut dire que Dieu répondait à ses prières). À son retour, il devint l’*imām* de la mosquée du vendredi à Écija. La raison pour laquelle on nomma un Berbère à cette charge à une date aussi précoce peut s’expliquer par le fait que la ville était alors déchirée par un grave conflit entre les Arabes et les *muwalladūn*, et que ces derniers refusèrent d’avoir un *imām* d’origine arabe. Les descendants d’Abū Mūsā al-Hawwārī devinrent eux aussi des oulémas et occupèrent des postes dans l’administration émirale[66]. Un Berbère maṣmūda, ʿAbbās b. Nāṣiḥ (m. 230/845), d’Algésiras, partit en Orient avec son père – esclave d’une femme arabe de la tribu de Ṯaqīf – et y acquit une excellente connaissance de la langue arabe et du droit islamique. On dit qu’il fit d’autres voyages en Orient, l’un d’entre eux en compagnie de Yūnus al-Barġawāṭī (dont je parlerai plus tard). Il fut nommé cadi d’Algésiras par l’émir omeyyade al-Ḥakam Ier (180/796-206/822) et devint aussi un poète célèbre. Ses descendants furent aussi poètes et cadis[67].

33 Il y eut des oulémas d’origine non arabe bien avant qu’un non-Arabe ne devienne juge dans la capitale des Omeyyades. À partir du règne de ʿAbd al-Raḥmān II (206/822-238/852), les juges de Cordoue, qui jusque-là avaient tous été des Arabes et des soldats, durent gérer une population musulmane de plus en plus constituée

d'individus d'origine non arabe. De plus, la doctrine légale qu'ils devaient désormais appliquer ne prenait pas en considération, en principe, les différences ethniques entre Arabes et non-Arabes, et n'établissait aucune différence entre les vieux musulmans et les nouveaux musulmans. Peut-être afin d'aider les juges à appliquer correctement cette nouvelle doctrine, une assemblée juridique consultative fut constituée, formée de jurisconsultes (*mušāwarūn*). L'un des membres les plus influents de la *šurā* était Yaḥyā b. Yaḥyā al-Layṯī (m. 238/842), un autre Berbère maṣmūda. On lui attribue l'introduction en al-Andalus de la *riwāya* du *Muwaṭṭa'* de Mālik b. Anas, qui devint canonique dans tout l'Occident musulman, ainsi que le contrôle des milieux juridiques de Cordoue. On rapporte qu'il rejeta la charge de cadi, bien que la cause réelle soit sans doute qu'à cette époque, dans la capitale omeyyade, les non-Arabes n'étaient pas encore considérés comme acceptables à une telle charge. Ses descendants formèrent l'une des familles les plus influentes parmi les milieux religieux et juridiques jusqu'à la fin du IVe/Xe siècle[68].

34 Certaines sources précoces enregistrent certains de ces Berbères hautement arabisés tels quels, je veux dire en tant que Berbères. Dans les régions rurales où il y avait des établissements berbères qui paraissent avoir gardé un caractère tribal, les généalogies berbères ont aussi été conservées[69] et certains de ces lignages ont fini par créer des royaumes indépendants (des *taifas*) après la disparition du califat omeyyade. C'est le cas des Banū Razīn et des Banū Ḏī l-Nūn, bien qu'ils aient fini par s'attribuer une origine arabe. Al-Šaqundī (m. 629/1232), auteur d'une épître sur les mérites d'al-Andalus, sous les Almohades, omet toute référence à ses origines berbères et il ne se réfère qu'à des origines arabes[70], à une époque où les califes almohades, descendants du Berbère zanāta 'Abd al-Mu'min se faisaient passer pour des Arabes qaysites[71].

35 Ce fut un ouléma berbère qui au IVe/Xe siècle adopta une mesure exceptionnelle pour doter d'une *nisba* « islamique » ceux qui ne possédaient pas de *nisba* tribale arabe. Munḏir ibn Sa'īd al-Ballūṭī (m. 355/966), juge de Cordoue sous le règne de 'Abd al-Raḥmān III, encouragea l'adoption de la *nisba* al-Anṣārī pour tous ceux qui n'avaient pas d'affiliations tribales arabes, à tel point qu'un auteur postérieur conseillait à tous ceux qui voyageaient en al-Andalus de ne pas se fier à l'affilation genéalogique des Andalousiens appelés « al-Anṣārī ». Ce *nasab* fut dénommé *al-nasab al-wāsi'* (la généalogie « étendue, amplifiée ») précisément parce que son usage paraissait indiscriminé. Cette décision paraît motivée par le

fait qu'être arabe restait un motif de prestige. Or, comme les Arabes ne voulaient pas « descendre » de la position de suprématie qu'ils occupaient, il fallait que ce soient les non-Arabes qui soient « élevés » jusqu'à eux. La *nisba* « al-Anṣārī » dérive des « Défenseurs » (*al-anṣār*), tribus arabes médinoises qui aidèrent le Prophète lorsqu'il vint s'établir à Médine. Mundir aurait prétendu que quiconque appuyait le Prophète (c'est-à-dire la religion musulmane), à n'importe quelle époque, avait le droit d'être appelé Anṣārī. De fait, la *nisba* al-Anṣārī connaît une augmentation notable au cours de l'histoire d'al-Andalus. Dans les dictionnaires biographiques d'oulémas andalous écrits au IVe/Xe siècle, 30 % des personnages qui figurent dans les biographies possèdent des *nisba*-s arabes, tandis que dans le dictionnaire biographique d'Ibn Baškuwāl au VIe/XIIe siècle, le pourcentage s'élève désormais à 48 %. Cet essor des *nisba*-s tribales dans l'œuvre d'bn Baškuwāl ne s'appuie pas sur le stock des *nisba*-s qui correspondaient aux établissements arabes de la Péninsule : il s'appuie essentiellement sur l'usage de la *nisba* al-Anṣārī, portée par l'auteur lui-même. La famille berbère des Banū 'Abd al-Wahhāb nous donne un exemple de ce processus : à propos des premiers membres de la famille, on dit qu'ils étaient des Berbères Ṣanhāja, alors qu'Ibn Baškuwāl donne à Abū l-Q āsim 'Abd al-Wahhāb b. Muḥammad la *nisba* al-Anṣārī[72].

36 La *nisba* al-Anṣārī a eu un succès extraordinaire aux époques postérieures. Elle reliait al-Andalus à tous ceux qui avaient aidé le Prophète Muḥammad à Médine, ville où d'ailleurs avait vécu le fondateur de l'école malékite et dont la pratique légale constituait l'une des sources du droit malékite. Elle reliait aussi al-Andalus à des origines yéménites (les Anṣārī de Médine étant membres des tribus yéménites d'Aws et de Ḫazraǧ). Or il y avait eu beaucoup de Yéménites en al-Andalus. Ainsi, à partir du VIIe/XIIIe siècle, nous rencontrons cette *nisba* dans la généalogie de beaucoup de gouvernants, et cela dans plusieurs régions d'al-Andalus. Le cas le mieux connu est celui des Naṣrides de Grenade. Mais il y eut d'autres cas, associés tout particulièrement aux gouvernants de tendance soufie, comme Ibn Aḥlā, dont les sources nous disent qu'il descendait d'un converti indigène[73].

LES AUTOCHTONES ET LES BERBÈRES COMME GOUVERNANTS ET « PROPHÈTES »

37 Ibn Ḥafṣūn s'attribua donc une généalogie wisigothique. Les sources indiquent aussi qu'il tenta de se présenter comme un

nouveau ʻAbd al-Raḥmān Ier, au moment même où les Omeyyades essayaient de refonder leur dynastie et leur légitimité pour contrecarrer les prétentions de leurs rivaux fatimides[74]. Qu'Ibn Ḥafṣūn ait voulu apparaître comme un nouveau ʻAbd al-Raḥmān montre bien qu'il ancrait sa légitimité au sein même de la communauté musulmane. Il est possible aussi que, par cette opération, il ait lié ses prétentions politiques à une généalogie wisigothique, essayant de se présenter comme le descendant d'une dynastie antérieure qui revenait dans la Péninsule pour réclamer ses droits. En combinant à la fois le modèle « Abd al-Raḥmān Ier » et cette généalogie wisigothique, son objectif a pu consister à établir une nouvelle dynastie qui fût wisigothique et chrétienne, ce qui expliquerait son apostasie.

38 Mis à part les prétentions politiques quelque peu confuses d'Ibn Ḥafṣūn, la population de la péninsule Ibérique ne suivit pas le chemin emprunté par certains des Berbères acculturés qui se proclamèrent prophètes, le plus souvent en liaison avec des objectifs politiques. L'unique indice d'un comportement de ce type est la notice selon laquelle, en 237/851, un maître (*muʻallim*) qui vivait dans la Frontière Supérieure prétendit être un prophète. Il forgea sa propre interprétation du Coran et interdit à ses disciples de se couper les cheveux et les ongles, et de pratiquer toute forme d'épilation, affirmant que ce que Dieu avait créé ne devait nullement être altéré. Il fut crucifié vif. Mais l'on ne sait rien de ses origines ethniques[75].

39 Nous avons des informations plus détaillées sur les prophètes berbères. Un Berbère maṣmūda nommé Ṣāliḥ prit la tête des Barġawāṭa de la côte atlantique de l'actuel Maroc en 131/744 et fonda une nouvelle religion qui témoignait de l'acculturation des Berbères au contact de l'islam. Il prétendit qu'il reviendrait sur Terre avant la fin du monde en tant que *mahdī* pour combattre l'Antéchrist (*Dağğāl*), en compagnie de Jésus. Son nom complet était Ṣāliḥ b. Ṭarīf et il était issu des Banū Ṭarīf d'Osuna (en al-Andalus)[76].

40 En 151/768, un Berbère miknāsa qui était maître d'école (*muʻallim kuttāb*) se révolta parmi les Hawwāra de la partie centrale de la péninsule Ibérique. Il déclara être un descendant du Prophète, changea son nom au profit de ʻAbd Allāh b. Muḥammad et se fit appeler al-Fāṭimī (le nom de sa mère étant Fāṭima). Bien que l'on ne précise pas qu'il se prétendrait prophète, son cas s'insère dans le contexte d'attente messianique provoqué par la révolte de Muḥammad al-Nafs al-Zakiyya en 145/762. Un des descendants

d’al-Nafs al-Zakiyya, Idrīs, s’était d’ailleurs réfugié au Maghreb en 170/786, donnant naissance à la dynastie idrisside[77].

41 En 288/900, un Omeyyade connu sous le nom d’Ibn al-Qiṭṭ quitta Cordoue et établit des contacts avec les Berbères nafza, avec lesquels il forma une armée. Il prêcha le *ǧihād* contre les chrétiens qui avaient récemment conquis Zamora. Il se présentait à ses fidèles totalement vêtu de blanc et monté sur un cheval blanc. On dit qu’il était expert en astrologie et en astronomie, qu’il réalisait des miracles (*karāmāt*) et des prédictions. Ses disciples berbères lui octroyèrent la place dévolue au Prophète (*aqāmūhu maqām al-nabī al-ṣādiq qawluhu*) et il prétendit pour sa part être le *mahdī*. Il fut vaincu et tué par les chrétiens[78]. En 315/927, l’armée omeyyade écrasa un prophète berbère, appelé Ḥamīm b. Mann Allāh al-Muftarī, apparu aux environs de Tétouan et dont la prédication ressemblait à celle des Barġawāṭa puisqu’il s’agissait d’une interprétation locale de la religion musulmane[79]. Son cas, comme celui d’Ibn al-Qiṭṭ, ne se comprend que dans le contexte des espoirs messianiques soulevés parmi les Berbères par la propagande ismāʿīlienne qui aboutit à l’établissement du califat fatimide en 296/909[80]. La prédication messianique eut également des échos chez les Berbères d’al-Andalus et, dans le contexte andalousien, ces attentes messianiques pouvaient être incarnées par un prince omeyyade.

42 En 333/944, apparut à Lisbonne un homme qui prétendait être un descendant de ʿAbd al-Muṭṭalib (le grand-père du Prophète) et disait que sa mère, Maryam, était la fille de Fāṭima. Il affirma aussi être un prophète et recevoir des visites de l’ange Gabriel. Il donna des consignes à ses disciples, entre autres celle de se raser la tête, puis il disparut. On ne dit pas de lui qu’il était berbère mais, dans la région où il déploya ses activités, il y avait des établissements berbères maṣmūda. L’apparition du nom « Maryam » peut aussi indiquer un contexte chrétien[81].

43 Abū Bakr b. al-ʿArabī (m. 543/1148) évoque l’appel à l’aide des rois de *taifas* en al-Andalus auprès de l’émir almoravide (un Berbère ṣanhāǧa) et décrit comment celui-ci traversa le détroit à deux reprises pour les aider contre les chrétiens. Cependant, les rois de *taifas*, une fois délivrés du danger immédiat, cherchèrent de nouveau des accommodements avec les chrétiens. Lorsque l’émir almoravide les convoqua pour le *ǧihād*, ils dirent : « Nous ne mènerons la guerre sainte que sous le commandement d’un *imām* des Qurayš, or tu n’en es pas un, ou bien sous la direction de l’un de ses représentants, et tu ne l’es pas non plus. » Cette attitude se prolongea même après que l’émir almoravide Ibn Tāšufīn leur eut

déclaré qu'il avait prêté serment d'obéissance au calife ʿabbāsside. En fin de compte, Ibn Tāšufīn les déposa et devint le seul gouvernant d'al-Andalus[82].

44 Les Almoravides prétendaient être d'ascendance yéménite (Ḥimyarite), mais ce ne fut pas suffisant pour légitimer leur domination aux yeux des Andalousiens. Pour cette raison, ils recherchèrent (et paraissent l'avoir obtenue) la reconnaissance de leur gouvernement par les ʿAbbāssides. Cette solution était possible au VIe/XIIe siècle, car à cette époque la théorie politique acceptait les gouvernants *de facto*, indépendamment de leur généalogie, à condition qu'ils prêtent serment d'obéissance formelle au calife régnant[83]. Cette solution était plus compliquée en al-Andalus, région qui avait eu son propre califat indépendant des ʿAbbāssides au IVe/Xe siècle. Ce califat omeyyade s'était construit autant contre le califat fatimide d'Afrique du Nord que contre le califat ʿabbāsside d'Orient. Il fallut du temps, après la disparition du califat omeyyade, pour que les Andalousiens commencent à reconnaître le califat ʿabbāsside. En tout cas, la formule qui fut adoptée durant les *taifas* consista à prêter serment d'obéissance à un *imām* pour le moins ambigu : *al-imām ʿabd Allāh amīr al-mu'minīn*, formule que les Almoravides conservèrent durant la majeure partie de leur règne[84].

45 Les royaumes de *taifas* arabes du Ve/XIe siècle, comme les ʿAbbādides de Séville et les Hūdites de Saragosse, proclamèrent être d'ascendance yéménite, ce que firent aussi certains gouvernants berbères comme les Afṭāṣides de Badajoz. Cependant, les Yéménites avaient été exclus du califat après l'épisode de la *saqīfa*, qui eut lieu après la mort du Prophète, lorsque Qurayš réussit à récupérer son héritage politique. Les Yéménites (représentés par les Anṣār) ne gardèrent que la possibilité de devenir vizirs (*wuzarā'*), et non émirs (*umarā'*) de la communauté musulmane[85]. Cette doctrine, selon laquelle le gouvernement de la *umma* appartient aux seuls Qurayš, fut défendue par Ibn Ḥazm au Ve/XIe siècle et aucun roi de *taifas* ne paraît s'être écarté d'elle ouvertement d'un point de vue formel[86].

46 Cependant, dans la seconde moitié du IVe/Xe siècle, un *wazīr* yéménite avait tenté de se proclamer calife. La minorité du calife en titre, Hišām II, permit au Yéménite (Maʿāfirī) Ibn Abī ʿĀmir (al-Manṣūr) de devenir le dirigeant *de facto* d'al-Andalus en tant que chambellan (*ḥāǧib*) du calife. Tout en adoptant le titre d'al-Manṣūr, il n'alla pas jusqu'à rajouter « bi-llāh » à ce titre, car il n'osa pas adopter un titre califal. Son fils et successeur al-Muẓaffar suivit la même ligne de conduite[87]. En revanche, à la mort de celui-ci, son

frère ʿAbd al-Raḥmān Sanchuelo obtint du calife omeyyade d’être nommé comme son successeur. Sanchuelo mit en avant son ascendance qaḥṭānide, car celle-ci possédait des implications messianiques[88]. Il affirma aussi être lié par la parenté à Hišām II, poussant l’audace jusqu’à déclarer que son lignage maternel lui donnait le droit de lui succéder en tant que calife. En effet, la mère de Sanchuelo était la fille du roi chrétien de Pampelune, Sancho Garcés II Abarca, et Sanchuelo considérait que, comme la mère du calife omeyyade Hišām était elle aussi vasconne, tous deux étaient apparentés du côté maternel[89]. Cette prétention semble bien sûr absurde dans le cadre du système patrilinéaire arabe, mais peut avoir eu des résonances parmi les non-Arabes, chez qui les liens de parenté cognatiques étaient importants et chargés de sens. Précisément parce que les non-Arabes valorisaient le système de parenté matrilinéaire, dans l’une des réfutations de l’œuvre šuʿūbite d’Ibn Garsiya (dont il sera question plus bas), l’accent est mis sur le fait que les femmes n’ont aucune importance dans les lignages arabes[90].

ATTAQUES CONTRE LES ARABES ET LEUR PROPHÈTE

47 Nous avons vu qu’au IVe/Xe siècle les experts en matière de savoir religieux, à savoir les oulémas, étaient surtout issus de convertis, comme l’indique l’absence de filiation tribale dans leurs noms. Aḥmad b. Baqī b. Maḫlad fut nommé juge de Cordoue par ʿAbd al-Raḥmān III. Interrogé sur ses origines familiales, il répondit que sa famille descendait du client (*mawlā*) d’une femme de Jaén. Sa sincérité parut extraordinaire : s’il s’était attribué une origine arabe, personne n’aurait osé le contredire[91]. Son contemporain le Berbère Munḏir b. Saʿīd, comme nous l’avons dit, encouragea l’adoption de la *nisba* al-Anṣārī par tous ceux qui n’avaient pas d’affiliation arabe. Dans la nouvelle société califale, ce qui importait surtout était d’être musulman[92], bien que, dans la pratique, le fait d’être arabe vous donnât un statut particulier, car les Arabes avaient été les premiers musulmans et que les Omeyyades, après tout, gouvernaient en tant qu’Arabes.

48 La *fitna* qui éclata à la fin du IVe/Xe siècle et allait mettre fin au califat omeyyade favorisa l’établissement du califat ḥammūdite. Les Ḥammūdites étaient des membres de la famille idrisside, descendants du Prophète Muḥammad par son petit-fils al-Ḥasan b. Abī Ṭālib. Les Idrissides s’étaient établis au Maghreb en tant que gouvernants après avoir fui les persécutions qui suivirent la défaite

d’al-Nafs al-Zakiyya, comme on l’a déjà dit, et ils s’étaient berbérisés. Le premier calife ḥammūdite, ʻAlī b. Ḥammūd, fut proclamé à Cordoue en 407/1016 et, peu de temps après, il nomma cadi de la ville un homme qui s’appelait Abū l-Muṭarrif ʻAbd al-Raḥmān b. Aḥmad b. Saʻīd b. Muḥammad b. Bišr b. Ġarsiya Ibn al-Ḥaṣṣār (« le fils du fabricant de nattes en jonc ») (364/974-422/1031). Cet Ibn Ġarsiya, qui semble avoir été client des Banū Fuṭays (eux-mêmes clients des Omeyyades), resta en place sous les califes ḥammūdites postérieurs (al-Q āsim et Yaḥyā b. ʻAlī). Il fut aussi cadi de Cordoue sous les Omeyyades al-Mustaẓhir, al-Mustakfī et al-Muʻtadd, qui finalement le destituèrent et nommèrent un autre juge. Tous ces califes se succédèrent dans un espace de temps très bref : Ibn Ġarsiya fut juge pendant douze ans, dix mois et quatre jours. Les grandes connaissances juridiques d’Ibn Garsiya ont été louées par Ibn Ḥazm ; on disait qu’il était toujours disposé à participer à des disputes juridiques, et que c’était un *ṣāḥib sunna*, ce que j’interprète comme une référence au fait qu’il possédait sa propre méthode d’interprétation des textes révélés. Ibn Ḥayyān dit qu’il était en faveur de la *šuʻūbiyya* et qu’il se plaisait à réciter un verset du Coran (49 :13) que les šuʻūbites affectionnaient tout particulièrement : « Ô hommes ! Nous vous avons crées d’un mâle et d’une femelle, et Nous avons fait de vous des nations et des tribus, pour que vous vous entreconnaissiez. *Le plus noble d’entre vous, auprès d’Allāh, est le plus pieux* [je souligne par la mise en italique]. Allāh est certes Omniscient et Grand-Connaisseur. » Ibn Ḥayyān n’aimait pas cette doctrine, comme le prouve la suite du passage : « C’était un homme de basse extraction, qui avait des opinions šuʻūbites, qui se montrait hostile à la noblesse (*al-šaraf*), un être grossier, avec une fâcheuse tendance aux allusions et aux controverses qui finissait toujours par soulever l’inimitié des autres[93]. » Ibn Ġarsiya ne fit pas le pèlerinage et se refusa à voyager en Orient, alors qu’il était en bonne santé et qu’il était riche[94]. La *šuʻūbiyya* d’Ibn Ġarsiya possède surtout un aspect moral (le plus noble des musulmans est celui qui se montre le plus pieux et qui craint le plus Dieu, et non celui qui possède le lignage le plus illustre), et il contient des éléments politiquement favorables au šīʻisme (seuls les gens les plus pieux doivent gouverner, et les gens les plus pieux sont les descendants directs du Prophète). Il témoigne aussi de tendences centripètes en valorisant l’échelle locale (al-Andalus) face à l’extérieur (Orient).

49 L’essor des tendances ascétiques au sein de la société appuya et favorisa l’idée d’égalité entre les croyants[95]. La tradition littéraire

relative à l'égalitarisme arriva en al-Andalus en même temps que la littérature classique arabo-musulmane était introduite dans les cercles courtisans, en particulier avec le *'Iqd al-farīd* de l'Andalousien Ibn 'Abd Rabbihi al-Marwānī (246/860-328/940)[96]. Cette œuvre contient un chapitre dédié à la *šu'ūbiyya*, bien qu'il ne fasse aucune référence directe à al-Andalus. Le discours égalitariste n'était pas lié, en al-Andalus, à la revendication d'une langue, d'une culture et d'une ethnie autochtones, comme ce fut le cas en Iran[97]. Mais il eut beaucoup d'influence parmi les Ṣaqāliba, c'est-à- dire les esclaves d'origine européenne, notamment slave, et souvent eunuques[98].

50 Pendant le califat de Hišām II, Ḥabīb al-Ṣaqlabī écrivit un ouvrage perdu, mais dont le titre était « Preuves claires et convaincantes contre ceux qui nient les qualités des Ṣaqāliba » (*Kitāb al-istiẓhār wa-l-muġālaba 'alā man ankara faḍā'il al-ṣaqāliba*). On considère que c'est le premier exemple de littérature šu'ūbite en al-Andalus[99]. Mais le texte šu'ūbite le plus célèbre est l'*Épître* composée par Ibn Ġarsiya, un esclave qui travaillait au service du roi de la *taifa* de Dénia Muǧāhid et de son fils 'Alī. Muǧāhid était un ancien esclave des 'Āmirides, ces Yéménites qui avaient été les dirigeants *de facto* d'al-Andalus sous le calife omeyyade Hišām II. D'autres esclaves 'āmirides avaient réussi (en général pour peu de temps) à s'établir en tant que gouvernants après la chute du califat omeyyade[100], mais les règnes de Muǧāhid et de son fils 'Alī ont duré plus de temps, et dans une région relativement prospère. Dans l'*Épître*, le répertoire relatif aux mérites des non-Arabes et aux vices des Arabes n'est pas novateur, car Ibn Ġarsiya s'est limité à suivre la tradition littéraire propre au genre. Parmi les arguments cités par Ibn Ġarsiya, on trouve l'idée que, si le Prophète est apparu parmi des gens aussi méprisables que les Arabes, c'est peut-être parce que, de la pire des matières, on peut parfois tirer quelque chose de bon. On y lit aussi que les Arabes descendaient d'une esclave tandis que les non-Arabes étaient issus d'une femme libre, Sāra, etc.

51 Pourquoi cette tradition šu'ūbite fut-elle investie par les Ṣaqāliba précisément ? Il faut d'abord souligner que leur nombre avait considérablement augmenté au IVe/Xe siècle à la cour des califes. De plus, ils occupaient des fonctions, au palais et dans l'administration califale, qui leur donnaient un pouvoir extraordinaire et permit à certains d'entre eux au Ve/XIe siècle de devenir rois de *taifas*[101]. Étant lettrés, riches et puissants, une façon de conjurer leur statut servile était d'écrire leurs propres éloges. Ils avaient sous les yeux l'exemple des Ṣaqāliba au service des Fatimides en Afrique du Nord, personnages qui jouissaient d'un grand prestige en vertu des

services qu'ils avaient rendus à leurs *imām*-s et qui laissèrent, dans les mémoires qu'ils rédigèrent, le souvenir de leurs hauts faits. Quant à elle, l'*Épître* d'Ibn Ġarsiya avait surtout un objectif politique : légitimer le pouvoir d'un non-Arabe d'origine chrétienne et européenne. Muǧāhid de Dénia, contrairement aux autres rois de *taifas* d'origine *ṣaqlabī*-e, avait des descendants qui pouvaient lui succéder sur le trône : l'établissement d'une dynastie nécessitait donc la légitimation de son lignage[102].

52 Si les Arabes pouvaient être insultés, pouvait-on se permettre la même chose avec leur Prophète ? Ibn Ġarsiya exclut Muḥammad des attaques qu'il dirige contre son peuple. Cependant, le Prophète arabe fut l'objet d'autres attaques ou doctrines qui pouvaient paraître méprisantes à son égard.

53 Selon le Cordouan Ibn Ḥazm (m. 456/1064), le théologien al-Bāqillānī (m. 403/1013) professait qu'il pouvait y avoir des personnes dotées de qualités plus grandes que celles qui avaient été choisies pour être prophètes, y compris Muḥammad. Ibn Ḥazm signalait aussi qu'un groupe soufi affirmait que, parmi les saints, il pouvait y en avoir de plus remarquables que les prophètes et les messagers de Dieu (*fi awliyā' Allāh ta'ālā man huwa afḍal min ǧamī' al-anbiyā' wa-l-rusul*). Il note aussi que deux chrétiens orientaux disciples d'Ibrāhīm al-Naẓẓām avaient insulté le Prophète à cause de sa polygamie et affirmé qu'Abū Ḏarr al-Ġifārī s'était montré bien plus ascète que lui. Les mérites des saints (*awliyā' Allāh*) et des prophètes furent l'objet d'intenses discussions en al-Andalus au cours des Vᵉ/XIᵉ-VIᵉ/XIIᵉ siècles, précisément à une période où les saints devenaient plus visibles sur la scène sociale et politique[103].

54 L'une des accusations formulées contre Ibn Ḥātim al-Ṭulayṭulī, accusé d'hérésie (*zandaqa* et *ilḥād*) en 457/1064 à Tolède, fut son mépris envers la véritable nature du Prophète (*al-istiḫfāf bi-ḥaqq al-nabī*) et la forme irrespectueuse avec laquelle il l'évoquait, l'appelant l'« orphelin », l'« orphelin de Qurayš » ou le « beau-père de Ḥaydara ». Il aurait aussi affirmé que l'ascétisme n'avait pas été un choix de la part du Prophète, mais qu'il lui avait été imposé par ses conditions de vie : s'il avait eu à sa portée un repas appétissant, nul doute qu'il se serait comporté autrement (*law istaṭā'a 'alā raqīq al-ṭa'ām lam ya'kul ḫašīnahu wa-inna zuhdahu lam yakun 'an qaṣdin*)[104]. Un juriste andalousien du VIᵉ/XIIᵉ siècle eut aussi à traiter le cas d'un musulman dont on savait qu'il priait de façon tout à fait régulière, mais qui fut accusé d'avoir déclaré que le Prophète était sorti du trou par lequel on urinait. On l'accusa aussi de réciter la *sūrat Yūsuf* en langue romane (*'aǧamiyya*) et de

demander à Dieu qu'il maudisse la langue arabe et tous ceux qui en faisaient usage[105].

55 Il s'agissait d'attaques sérieuses contre le Prophète, et il n'est pas étonnant que pendant cette période le *qāḍī* 'Iyāḍ ait écrit un livre pour défendre Muḥammad, livre où il démontrait sa supériorité dans tous les domaines (*al-Šifā' bi-ta'rīf ḥuqūq al-Musṭafā*). Comme je l'ai déjà dit, les saints prenaient alors un rôle de plus en plus important dans les sociétés musulmanes de cette époque, et certains tentèrent même de s'emparer du pouvoir au VIe/XIIe siècle. C'est ce qui advint dans le cas de l'indigène converti Ibn Qasī en al-Andalus, personnage qui fondait sa légitimité justement sur des pouvoirs charismatiques, similaires à ceux du Prophète, tout en réfutant la validité de la généalogie comme critère de détermination du droit à gouverner[106]. Dans ce contexte, la sainteté pouvait être vue comme une menace pour la prophétie, mais aussi comme un moyen d'acquisition du pouvoir. Les saints n'avaient pas besoin, en principe, d'une généalogie, mais une fois qu'ils furent absorbés par le courant majoritaire de l'islam, un des moyens que l'on choisit pour écarter la menace qu'ils faisaient peser sur la prophétie fut de leur attribuer un lignage chérifien. Le Maghreb choisit en tout cas cette voie[107]. Quant à l'évolution des généalogie politiques en al-Andalus après le Ve/XIe siècle, c'est une question qui mériterait une étude spécifique.

Notes

1. Traduction de l'espagnol Cyrille Aillet. Ce travail a été présenté pour la première fois lors du colloque « Natives as members of imperial and post-imperial elites : apologetics and shu'ubiyya in Hellenism and Islam (until the eleventh century) » organisé par Patricia Crone à l'Institute for Advanced Study, Princeton (1er-3 mai 2006). La version anglaise a été publiée sous le titre « Genealogies of power in al-Andalus. Politics, religion and ethnicity during the Second/ Eighth-Fifth/Eleventh Centuries », *Groupes sociaux et catégorisation sociale dans le dār al-Islām médiéval (VIIe-XVe siècles)*, éd. V. Van Renterghem, *Annales islamologiques*, 42, 2009, p. 29-56. Je remercie Cyrille Aillet d'avoir accepté de traduire le texte espagnol original de cet article en français et de m'avoir invitée au séminaire « Islam médiéval d'Occident (Islamisation et arabisation de l'Occident musulman médiéval : *al-Andalus*, Maghreb et Sicile, Ier-VIIe siècle de l'hégire/ VIIe-XIIIe siècle) », qui s'est déroulé au Colegio de España (Paris, 16 mai 2007) et est organisé par Cyrille Aillet, Sophie Gilotte, Christophe Picard, Annliese Nef, Dominique Valérian, Jean- Pierre Van Staëvel et Élise Voguet.

2. Membre des contingents syriens installés en al-Andalus, il était aussi le descendant de l'assassin d'al-Ḥusayn à Kerbala.

3. « Si une blessure vous atteint, une même blessure atteint le peuple incrédule. Nous faisons alterner ces journées-là pour les hommes – *al-nās* – afin que Dieu

reconnaisse ceux qui croient et qu'il prenne des témoins parmi vous ; Dieu n'aime pas les injustes » (trad. D. Masson, revue par S. El-Sāliḥ).

4. Ibn al-Qūṭiyya, *Ta'rīḫ iftitāḥ al-Andalus*, éd. et trad. P. de Gayangos, J. Ribera, Madrid, 1926, p. 40-41/31-32.

5. Je m'appuie ici sur P. Crone, « Were the Qays and the Yemen political parties ? », *Der Islam*, 71, 1994, p. 1-57. Voir aussi M. Fierro, « Cuatro preguntas en torno a Ibn Ḥafṣūn », *Al-Qanṭara*, 16/2, 1995, p. 230-233 (trad. anglaise dans *The Formation of al-Andalus*. Part 1: *History and Society*, éd. M. Marín, Aldershot, 1998, p. 301-303).

6. Ibn al-Qūṭiyya, *Ta'rīḫ*, *op. cit.*, p. 23/18; *Aḫbār Maǧmū'a*, éd. et trad. E. Lafuente Alcántara, *Ajbar machmuâ. Colección de tradiciones. Crónica anónima del siglo* XI, Madrid, 1867, p. 73/74.

7. Le récit le plus détaillé se trouve dans É. Lévi-Provençal, *Histoire de l'Espagne musulmane*, Paris-Leyde, 1950-1953, I, p. 64-98, et dans P. Chalmeta, *Invasión e islamización. La sumisión de Hispania y la formación de al-Andalus*, Madrid, 1994. Voir aussi M. Fierro, « Tkfāt al-Barbariyya y el destino de los omeyas en al-Andalus », *Al-Qanṭara*, 22/2, 2001, p. 345-348.

8. Envoyés en Afrique du Nord pour faire face aux rébellions berbères kharijites, ils furent écrasés par ces derniers et durent traverser le détroit sous la direction de Balǧ b. Bišr pour échapper à leurs poursuivants.

9. Terme arabe qui se réfère aux indigènes convertis, et sur lequel je reviendrai ensuite.

10. Selon l'expression de Patricia Crone, *conquest society*.

11. En raison de l'imposition d'une fiscalité (ou « tribut ») centralisée par l'autorité califale (n.d.t.).

12. À ce sujet, voir M. Acién Almansa, *Entre el feudalismo y el Islam : 'Umar ibn Ḥafṣūn en los historiadores, en las fuentes y en la historia*, Jaén, 1994 (rééd. avec une nouvelle introduction, Jaén, 1997), et E. Manzano Moreno, *Conquistadores, emires y califas. Los omeyas y la formación de al-Andalus*, Barcelone, 2006.

13. Ibn Ḥayyān, *al-Muqtabis III*, éd. P. Melchor Antuña, Paris, 1937, p. 30.

14. Les mutations sociologiques qui ont conduit à l'acceptation et à l'assimilation des descendants d'Arabes et de femmes de statut servile sont analysées dans K. 'Athamina, « How did Islam contribute to change the legal status of women : the case of the *jawārī*, or the female slaves », *Al-Qanṭara*, 28/2, 2007, p. 392-393.

15. Ibn Ḥazm, dans son « Épître sur les mérites d'al-Andalus », affirme que les Qurayš sont les plus nobles et les plus sages de tous les hommes : *Risāla fī faḍl al-Andalus*, texte arabe dans al-Maqqarī, *Nafḥ al-ṭīb min ġuṣn al-Andalus al-raṭīb*, éd. I. 'Abbās, Beyrouth, 1968, III, p. 166-167 ; trad. Ch. Pellat, « Ibn Ḥazm, bibliographe et apologiste de l'Espagne musulmane », *Al-Andalus*, 19, 1954, p. 73.

16. Ibn Ḥayyān, *Muqtabis V*, éd. P. Chalmeta, F. Corriente, M. Sobh, Madrid-Rabat, 1979 ; trad. F. Corriente, M. J. Viguera, Saragosse, 1981, p. 114/138.

17. J. Bosch Vilá, « La ciencia de los linajes y los genealogistas en la España musulmana », *Miscelánea de Estudios dedicados al profesor Antonio Marín*

Ocete, t. I, Grenade, 1974, p. 63-77 ; J. Ramírez del Río, *La orientalización de al-Andalus. Los días de los árabes en la Península Ibérica*, Séville, 2002, p. 74-79 et 201-203.

18. D. Oliver Pérez, « Una nueva interpretación de "árabe", "muladí" y "*mawlā*" como voces representativas de grupos sociales », *Proyección histórica de España en sus tres culturas : Castilla y Léon, América y el Mediterráneo*, vol. 3, *Árabe, hebreo e historia de la medicina*, Valladolid, 1993, p. 148, et Ead., « Sobre el significado de *mawlà* dentro de la historia de al-Andalus », *Al-Qanṭara*, 22/2, 2001, p. 321-344.

19. M. Barceló, « El califa patente : el ceremonial omeya de Córdoba o la escenificación del poder », *Estructuras y formas de poder en la Historia*, Salamanque, 1991, p. 51-71 ; reproduit dans *El salón de ʻAbd al-Raḥmān III*, Cordoue, 1995, p. 155-175, et dans *El sol que salió por Occidente. Estudios sobre el estado omeya en al-Andalus*, Jaén, 1997, p. 137-162.

20. G. Martinez-Gros, *L'identité andalouse*, Paris, 1997.

21. Ces anecdotes proviennent d'Ibn Ḥariṯ al-Ḫušanī, *Aḫbār al-fuqahā' wa-l-muḥaddiṯīn*, éd. M. L. Ávila, L. Molina, Madrid, 1992, p. 126 et 129, et ont été analysées par L. Molina, « Un árabe entre muladíes : Muḥammad b. ʻAbd al-Salām al-Jušanī », *Estudios Onomástico-Biográficos de al-Andalus*, VI, Madrid, 1994, p. 337-351 (trad. anglaise « An Arab among Muwallads : Muḥammad ibn ʻAbd al-Salām al-Khushani », *The Formation of al-Andalu*s. Part 1 : *History and Society*, éd. M. Marín, Ashgate, 1998 [The formation of the classical Islamic World, 46], p. 115-128).

22. M. Fierro, « Bazīʻ, *mawlà* de ʻAbd al-Raḥmān I, y sus descendientes », *Al-Qanṭara*, 8, 1987, p. 99-118.

23. *Aḫbār Maǧmūʻa*, *op. cit.*, p. 113-115/104-105 et 108/110 ; H. de Felipe, *Identidad y onomástica de los beréberes de al-Andalus*, Madrid, 1997, p. 76, 173.

24. L'emploi du néologisme « andalousien » traduira ici l'espagnol *andalusí*. En effet, l'espagnol distingue rigoureusement entre l'adjectif « andalou », qui désigne ce qui est relatif à l'Andalousie, la région actuelle, et l'adjectif *andalusí*, qui se rapporte à al-Andalus, donc à l'ensemble des terres d'Islam en péninsule Ibérique (n.d.t.).

25. M. Fierro, « Las genealogías de ʻAbd al-Mu'min, primer califa almohade », *Al-Qanṭara*, 24/1, 2003, p. 77-108.

26. L. Molina, « Los *Ajbār Maŷmūʻa* y la historiografía árabe sobre el periodo omeya en al-Andalus », *Al-Qanṭara*, 10/2, 1989, p. 513-42 ; D. Oliver Pérez, « Los autores del *Ajbār Maŷmūʻa* : ¿los Tammām b. ʻAlqama ? », *Anaquel de Estudios Árabes*, 12, 2001, p. 513-553, et Ead., « El *Ajbār Maŷmūʻa* : una obra polémica », *Qurṭuba*, 6, 2001, p. 77-108.

27. M. Fierro, « Os ulemas de Lisboa », *Lisboa medieval. Os rostos da Cidade*, éd. L. Cruz, L. F. Oliveira, J. L. Fontes, Lisbonne, 2007, p. 33-59.

28. Al-ʻUḏrī, *Tarṣīʻ al-Aḫbār wa-tanwīʻ al-āṯār*, éd. ʻA. al-Ahwānī, Madrid, 1965, p. 15 ; L. Molina, « Los Banū Jaṭṭāb y los Banū Abī Ŷamra (siglos II-VIII/VIII-XIV) », *Estudios Onomástico-Biográficos de al-Andalus*, V, éd. M. Marín, J. Zanón, Madrid, 1992, p. 289-307.

29. P. Guichard, *Al-Andalus. Estructura antropológica de una sociedad islámica en Occidente*, Barcelone, 1976 (rééd. Grenade, 1998).

30. Ibn al-Qūṭiyya, *Ta'rīḫ*, *op. cit.*, p. 5-6/3-4.

31. Dans le sens d'une prise de parti contre les Arabes et en faveur des non-Arabes.

32. M. Fierro, « La obra histórica de Ibn al-Qūṭiyya », *Al-Qanṭara*, 10, 1989, p. 485-512.

33. Il faut souligner qu'al-Ṣumayl, le principal porte-voix et représentant des prétentions du parti « arabe » à détenir l'exclusivité du pouvoir, est présenté comme un descendant de l'assassin d'al-Ḥusayn b. ʻAlī, et donc comme un symbole anti-šiʻite. À propos de la rivalité avec les Fatimides comme facteur déterminant de la politique omeyyade au IVe/Xe siècle, voir M. Fierro, « La política religiosa de ʻAbd al-Raḥmān III », *Al-Qanṭara*, 25/1, 2004, p. 119-156.

34. A. Christys, *Christians in al-Andalus. 711-1000*, Richmond, 2002, p. 158-183.

35. D. Wasserstein, « Inventing tradition and constructing identity: the genealogy of ʻUmar ibn Ḥafṣūn between Christianity and Islam », *Al-Qanṭara*, 23/2, 2002, p. 269-298.

36. J. Escalona, « Family memories: inventing Alfonso I of Asturias », *Building Legitimacy: Political Discourses and Forms of Legitimation in Medieval Societies*, éd. I. Alfonso, H. Kennedy, J. Escalona, Leyde, 2004, p. 223-262.

37. Christys, *Christians in al-Andalus*, *op. cit.*, p. 179.

38. M. Penelas, « A possible author of the Arabic translation of Orosius' "Historiae" », *Al-Masāq*, 13, 2001, p. 179-200.

39. Pour une analyse de l'onomastique andalousienne dépourvue de *nisba*-s : M. Fierro, « Árabes, beréberes, muladíes y *mawālī*. Algunas reflexiones sobre los datos de los diccionarios biográficos andalusíes », *Estudios Onomástico-Biográficos de al-Andalus*, VII, éd. M. Marín, Madrid, 1995, p. 41-54.

40. Al-Mawāʻīnī, *Rayḥān al-albāb*, dans R. Dozy, *Historia Abbadidarum : praemissis scriptorum arabum de ea dynastia nunc primum editis*, Lugduni Batavorum (Leyde), 1846-1863, II, p. 6-7.

41. C. Aillet, « Aux marges de l'Islam : le château des Deux Frères et le dernier des Ghassanides », *Guerre, pouvoirs et idéologies dans l'Espagne chrétienne aux alentours de l'an mil. Actes du Colloque international organisé par le Centre d'études supérieures de civilisation médiévale, Poitiers-Angoulême (26, 27 et 28 septembre 2002)*, éd. T. Deswarte, Ph. Sénac, Turnhout, 2005 (Culture et société médiévales, 4), p. 25-36. Voir aussi *¿Existe una identidad mozárabe ? Historia, lengua y cultura de los cristianos de al-Andalus (siglos IX-XII)*, éd. C. Aillet, M. Penelas, Ph. Roisse, Madrid, 2008 (Collection de la Casa de Velázquez, 101).

42. D. Urvoy, « Les aspects symboliques du vocable "mozarabe". Essai de réinterprétation », *Studia Islamica*, 78, 1993, p. 117-153.

43. Ramírez del Río, *La orientalización de al-Andalus*, *op. cit.*, p. 209-217.

44. Dans cette partie, je suis de très près l'article suivant : M. Fierro, « *Mawālī* and *muwalladūn* in al-Andalus (second/eighth-fourth/tenth centuries) »,

Patronate and Patronage in Early and Classical Islam, éd. M. Bernards, J. Nawas, Leyde, 2005, p. 195-245. Il convient aussi de consulter P. Crone, *Roman, Provincial and Islamic Law. The Origins of the Islamic Patronate*, Cambridge, 1987.

45. *Encyclopédie de l'Islam*², article *mawlā*. II [P. Crone].

46. Expression qui assimile les premiers conquérants à des populations « autochtones », c'est-à-dire enracinées dans le « pays » puisque installées de longue date, par opposition aux flux migratoires postérieurs de populations musulmanes, arabes ou berbères (n.d.t.).

47. E. Manzano Moreno, « El asentamiento y la organización de los *ŷund* sirios en al-Andalus », *Al-Qanṭara*, 14, 1993, p. 327-359.

48. On pourra se référer aux lettres des califes à l'attention de leurs alliés berbères : Ibn Ḥayyān, *Muqtabis V*, *op. cit.*, p. 176-7/201-3 et 203/228.

49. Oliver Pérez, « Sobre el significado de *mawlà* dentro de la historia de al-Andalus », art. cité.

50. On pourra se référer respectivement à Ibn Ḥazm, *Ǧamharat ansāb al-ʻarab*, éd. H. A. S. Hārūn, Le Caire, 1962, p. 502, et à Ibn Ḥarīṯ al-Ḫušanī, *Aḫbār al-fuqahā' wa-l-muḥaddiṯīn*, *op. cit.*, nº 74.

51. M. J. Viguera, *Aragón musulmán*, Saragosse, 1988, *passim* ; E. Manzano, *La frontera de al-Andalus en época de los omeyas*, Madrid, 1991, index.

52. M. Meouak, *Pouvoir souverain, administration centrale et élites politiques dans l'Espagne umayyade (iie-ve/viiie-xe siècles)*, Helsinki, 1999.

53. B. Soravia, « Entre bureaucratie et littérature : la *kitāba* et les *kuttāb* dans l'administration de l'Espagne umayyade », *Al-Masāq*, 7, 1994, p. 165-200, p. 184 (elle cite la *Ḏaḫīra* d'Ibn Bassām).

54. Cette partie suit de très près Fierro, « Cuatro preguntas en torno a Ibn Ḥafṣūn », art. cité, et Ead., « *Mawālī* and *muwalladūn* in al-Andalus », art. cité.

55. T. F. Glick, « The ethnic systems of Premodern Spain », *Comparative Studies in Sociology*, 1, 1978, p. 157-171; T. F. Glick, O. Pi-Sunyer, « Acculturation as an explanatory concept in Spanish history », *Comparative Studies in Society and History*, 11, 1969, p. 136-154; R. Marín Guzmán, « The causes of the revolt of ʻUmar ibn Ḥafṣūn in al-Andalus (880-928). A study in Medieval Islamic social history », *Arabica*, 42/2, 1995, p. 180-221.

56. N.d.t. : expression que l'on peut traduire par « *imām* de cette secte » (au sens étymologique du terme.

57. Ibn Ḥariṯ al-Ḫušanī, *Aḫbār al-fuqahā' wa-l-muḥaddiṯīn*, *op. cit.*, nº 133 ; Molina, « Un árabe entre muladíes », art. cité, p. 345 (trad. anglaise, p. 122).

58. Ibn al-Sindī était un client de ʻAbd Allāh b. al-Muġallis, lui-même client des Arabes Banū Fihr.

59. M. Marín, « Nómina de sabios de al-Andalus », *Estudios Onomástico-Biográficos de al-Andalus,* I, éd. M. Marín, Madrid, 1988, p. 23-182, nos 1208 et 762 ; M. L. Ávila, L. Molina, « La Marca Superior de al-Andalus en el siglo viii : el asceta Ibn al-Mugallis y los Banū Salama », *Homenaje a José María Fórneas*, Grenade, 1995, II, p. 703-709.

60. Ibn ʻIḏārī, *Kitāb al-bayān al-muġrib fi aḫbār mulūk al-Andalus wa-l-Maġrib*, vol. I-II, éd. G. S. Colin, É. Lévi-Provençal, Leyde, 1948-1951, II, p. 114 (= 117).

61. À ce propos Fierro, « Cuatro preguntas en torno a Ibn Ḥafṣūn », art. cité, p. 250-255 (trad. anglaise, p. 322-327).

62. L. A. García Moreno, « Spanish Gothic consciousness among the Mozarabs in al-Andalus (VIII[th]-X[th] Centuries) », *The Visigoths. Studies in Culture and Society*, éd. A. Ferreiro, Leyde- Boston-Cologne, 1999, p. 303-323.

63. Les difficultés pour établir l'affiliation religieuse d'Ibn Ḥafṣūn ont été exposées par P. Chalmeta, « Precisiones acerca de Ibn Ḥafṣūn », *Actas de las II Jornadas de Cultura Árabe e Islámica (1980),* Madrid, 1985, p. 163-175.

64. Ibn al-Qūṭiyya, *Ta'rīḫ*, *op. cit.*, p. 83-4/67-8 ; M. Fierro, *La heterodoxia en al-Andalus durante el periodo omeya*, Madrid, 1987, p. 77-80.

65. Fierro, « Árabes, beréberes, muladíes y *mawālī* », art. cité.

66. Al-Zubaydī, *Ṭabaqāt al-naḥwiyyīn wa-l-luġawiyyīn*, éd. M. A. Ibrāhīm, Le Caire, 1954, p. 276 ; de Felipe, *Identidad y onomástica de los beréberes*, *op. cit.*, p. 244-249.

67. E. Terés, « ʻAbbās b. Nāṣiḥ, poeta y qadi de Algeciras », *Études d'orientalisme dédiées à la mémoire de Lévi-Provençal*, París, 1962, I, p. 339-358 ; de Felipe, *Identidad y onomástica de los beréberes*, *op. cit.*, p. 187-192.

68. M. Fierro, « El alfaquí beréber Yaḥyà b. Yaḥyà, "el inteligente de al-Andalus" », *Estudios Onomástico-Biográficos de al-Andalus*, VIII, éd. M. L. Avila, M. Marín, Grenade-Madrid, 1997, p. 269-344.

69. De Felipe, *Identidad y onomástica de los beréberes*, *op. cit.*, p. 74-82.

70. Al-Šaqundī, *Risāla fi faḍl al-Andalus*, éd partielle E. García Gómez, *Elogio del Islam español*, Madrid-Grenade, 1934, p. 79.

71. Fierro, « Las genealogías de ʻAbd al-Mu'min », art. cité.

72. M. Fierro, « La *nisba* al-Anṣārī en al-Andalus y el cadí Munḏir b. Saʻīd », *Al-Qanṭara*, 25/1, 2004, p. 233-238.

73. M. Fierro, « The Anṣārīs, Nāṣir al-dīn, and the Naṣrids in al-Andalus », *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 31, 2006, p. 232-247,

74. Fierro, « La política religiosa de ʻAbd al-Raḥmān III », art. cité, et Ead., « Por qué ʻAbd al-Raḥmān III sucedió a su abuelo el emir ʻAbd Allāh », *Al-Qanṭara*, 26/2, 2005, p. 357-369.

75. Fierro, *La heterodoxia en al-Andalus*, *op. cit.*, p. 70-44.

76. *Encyclopédie de l'Islam*[2], article « Barghawāṭa » [R. Le Tourneau], et Fierro, *La heterodoxia en al-Andalus*, *op. cit.*, p. 45-48. Comme je l'ai dit récemment, il est possible qu'il faille lire « Lisbonne » et non « Osuna » : Fierro, « Os ulemas de Lisboa », art. cité, p. 52.

77. Fierro, *La heterodoxia en al-Andalus*, *op. cit.*, p. 28-30.

78. *Ibid.*, p. 106-111.

79. *Ibid.*, p. 143.

80. W. Madelung et P. E. Walker, *The Advent of the Fatimids: A Contemporary Shi'i Witness. An Edition and English Translation of Kitāb al-Munāẓarāt*, Londres-New York, 2000.

81. Fierro, *La heterodoxia en al-Andalus*, *op. cit.*, p. 128-129. Ead., « Os ulemas de Lisboa », art. cité.

82. M. J. Viguera, « Las cartas de al-Gazālī y al-Ṭurṭūšī al soberano almorávid Yūsuf b. Tāšufīn », *Al-Andalus*, 42, 1977, p. 341-374.

83. P. Crone, *Medieval Islamic Political Thought*, Édimbourg, 2004, p. 222-255.

84. D. Wasserstein, *The Caliphate in the West. An Islamic Political Institution in the Iberian Peninsula*, Oxford, 1993.

85. Les implications de l'épisode de la *saqīfa* sont analysées dans Fierro, « The Anṣārīs, Nāṣir al-dīn, and the Naṣrids in al-Andalus », art. cité.

86. A. M. Turki, « L'engagement politique et la théorie du califat d'Ibn Ḥazm (384/456- 994/1063) », *Bulletin d'études orientales*, 30, 1978, p. 221-251, rééd. dans Id., *Théologiens et juristes de l'Espagne musulmane, aspects polémiques*, Paris, 1982, p. 69-90 ; F. Clément, *Pouvoir et légitimité en Espagne musulmane à l'époque des taifas (v^e^/xie siècle). L'imam fictif*, Paris, 1997.

87. P. Guichard, « *Al-Manṣūr* ou *al-Manṣūr bi-Llāh ?* Les *laqab*/s des Amirides d'après la numismatique et les documents officiels », *Archéologie islamique*, 5, 1995, p. 47-53.

88. Pour les figures messianiques associées à Yémen, voir M. Fierro, « Al-Aṣfar again », *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 22, 1998, p. 196-213.

89. Ibn ʿIḏārī, *Kitāb al-bayān al-muġrib fi aḫbār mulūk al-Andalus wa-l-Maġrib*, vol. III, éd. É. Lévi-Provençal, Paris, 1930, p. 42.

90. À propos des différences d'usage de la généalogie entre les Arabes et les non-Arabes, voir Guichard, *Al-Andalus*, *op. cit.* Les prétentions généalogiques des Fatimides étaient tournées en dérision par les Sunnites précisément parce que la descendance par une femme – fût-elle la fille du Prophète – n'était pas reconnue : M. Fierro, « On al-fāṭimī and al-fāṭimiyyūn », *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 20, 1996, p. 130-161.

91. Ibn Ḥariṯ al-Ḫušanī, *Quḍāt Qurṭuba*, éd. et trad. J. Ribera, Madrid, 1914, p. 192/239 ; L. Molina, « Familias andalusíes : los datos del *Ta'rīǰ 'ulamā' al-Andalus* de Ibn al-Faraḍī », *Estudios Onomástico-Biográficos de al-Andalus*, II, éd. M. L. Ávila, Grenade, 1989, p. 79.

92. En dépit du fait que ʿAbd al-Raḥmān III avait eu un fils d'une femme d'ascendance qurayšte, cet enfant (connu sous le nom d'Ibn al-Qurayšiyya précisément pour souligner son ascendance) ne fut pas choisi pour hériter du califat. Le fils choisi, le futur al-Ḥakam II, était né d'une esclave : M. Marín, *Mujeres en al-Ándalus*, *Estudios onomástico-biográficos de al-Andalus*, XI, Madrid, 2000, p. 129, 542.

93. Ibn Saʿīd, *al-Muġrib fi ḥulā l-Maġrib*, éd. Š. Ḍayf, Le Caire, 1964, I, p. 158 ; F. de la Granja, « Ibn García, cadíde los califas Ḥammūdíes », *Al-Andalus*, 30, 1965, p. 63-78 ; rééd. dans Id., *Estudios de historia de al-Andalus*, Madrid, 1999, p. 21-39.

94. L'inaccomplissement du devoir de pèlerinage est souvent associé à des tendances centripètes et à la recherche d'une autonomie locale. Le prophète berbère Ḥamīm aurait ainsi interdit à ses disciples de se rendre à La Mecque. Je prépare actuellement une étude sur cette question.

95. M. Marín, « *Zuhhād* de al-Andalus (300/912-420/1029) », *Al-Qanṭara*, 12/2, 1991, p. 439- 469 ; trad. anglaise dans *The Formation of al-Andalus*, 2 : *Language, Religion, Culture and Sciences*, éd. M. Fierro, J. Samsó, Ashgate, 1998, p. 104-129.

96. La matière littéraire en faveur de l'égalitarisme social a été analysée par L. Marlow, *Hierarchy and Egalitarianism in Islamic Thought*, Cambridge, 1997, avec des références à l'oeuvre d'Ibn ʿAbd Rabbihi.

97. Sur la *šuʿūbiyya* classique, voir H. A. R. Gibb, « The social significance of the Shuʿūbiyya », *Studies on the Civilization of Islam*, éd. S. J. Shaws, W. R. Polk, Londres, 1962, ch. 4; R. Mottahedeh, « The Shuubiyyah controversy and the social history of early Islamic Iran », *International Journal of Middle East Studies*, 7, 1976, p. 161-182; H. T. Norris, « Shuʿūbiyyah in Arabic literature », *Cambridge History of Arabic Literature*, vol. II, *ʿAbbasid Belles-Lettres*, éd. J. Ashtiany, T. M. Johnstone, J. D. Latham, R. B. Serjeant, G. Rex Smith, Cambridge, 1990, p. 31-47; Z. Szombathy, « Some notes on the impact of the *Shuʿūbiyya* on Arab genealogy », *Goldziher Memorial Conference*, éd. E. Apor, I. Ormos, Budapest, 2005 (Oriental Studies, 12), p. 255-269.

98. K. Sato, « Slave elites and the Saqaliba in al-Andalus in the Umayyad period », *Slave Elites in the Middle East and Africa. A Comparative Study*, éd. M. Toru, J. E. Philips, Londres-New York, 2000, p. 25-40.

99. Sur la *šuʿūbiyya* en al-Andalus voir I. Goldziher, « The Shuʿūbiyya and its manifestation in scholarship », *Muslim Studies*, trad. C. R. Barber, S. M. Stern, Londres, 1967, vol. I, p. 164-198; de la Granja, « Ibn García », art. cité; J. T. Monroe, *The Shuʿubiyya in Al-Andalus: the Risala of Ibn García and Five Refutations, Translation, Introduction and Notes*, Los Angeles, 1970; Ğ. Šayḫa, « Min maẓāhir al-šuʿūbiyya fil-Andalus », *Dirāsāt Andalusiyya*, 4, 1990, p. 25-34; C. Graham, « The meaning of slavery and identity in al-Andalus: the epistle of Ibn Garcia », *Arab Studies Journal/Mağallat al-Dirāsāt al-ʿarabiyya*, 3/1, 1995, p. 68-79; G. Larsson, *Ibn García's Shuʿubiyya Letter: Ethnic and Theological Tensions in Medieval al-Andalus*, Leyde, 2002.

100. F. Clément, « Origines ethnoculturelles et pouvoir dans l'Espagne musulmane des Taifas v^e^/xie siècle », *Mélanges de la Casa de Velázquez. Antiquité et Moyen Âge*, 29/1, 1993, p. 192-206.

101. M. Meouak, *Ṣaqāliba, eunuques et esclaves à la conquête du pouvoir : géographie et histoire des élites politiques « marginales » dans l'Espagne umayyade*, Helsinki, 2004.

102. Larsson, *Ibn García's Shuʿubiyya Letter*, *op. cit.*, p. 123-208.

103. M. Fierro, « The polemic about the *karāmāt al-awliyā'* and the development of Ṣūfism in al-Andalus (4th/10th-5th/11th centuries) », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 55, 1992, p. 236-249.

104. M. Fierro, « El proceso contra Ibn Ḥātim al-Ṭulayṭulī (años 457/1064-464/1072) », *Estudios Onomástico-Biográficos de al-Andalus*, VI, éd. M. Marín, Madrid, 1994, p. 187-215. Cf. M. Chokr, *Zandaqa et zindīqs en Islam au second*

siècle de l'hégire, Damas, 1993, p. 120 (sur la référence au prophète Muḥammad comme un « homme de la Tihāma ») et p. 173 (sur la relation entre šū'ūbisme et *zandaqa*).

105. R. Oswald, « Spanien unter den Almoraviden. Die *Fatāwā* des Ibn Rušd als Quellen zur Wirtschafts-und Sozialgeschichte », *Die Welt des Orients*, 24, 1993, p. 131 ; V. Lagardère, *Histoire et société en Occident musulman au Moyen Âge. Analyse du « Mi'yār » d'al-Wanšarīsī*, Madrid, 1995 (Collection de la Casa de Velázquez, 53), p. 65, n° 246.

106. J. Dreher, « L'imamat d'Ibn Qasī à Mértola (automne 1144-été 1145) : Légitimité d'une domination soufie ? », *Mélanges de l'Institut dominicain d'études orientales*, 18, 1988, p. 203.

107. A. Sebti, « Au Maroc : sharifisme citadin, charisme et historiographie », *Annales ESC*, 1988, 2, p. 433-457 ; H. Touati, « L'arbre du Prophète. Prophétisme, ancestralité et politique au Maghreb », *Revue d'études sur le monde musulman et la Méditerranée*, 91-94, 2000, p. 148- 152 ; M. García Arenal, *Messianism and Puritanical Reform : Mahdis of the Muslim West*, trad. M. Beagles, Leyde, 2006 (The Medieval and Early Modern Iberian World, 29).

Auteur

Maribel Fierro

Référence électronique du chapitre

FIERRO, Maribel. *Les généalogies du pouvoir en al-Andalus : politique, réligion et ethnicité aux* II*e*/VIII*e*-V*e*/XI*e* *siècles* In : *Islamisation et arabisation de l'Occident musulman médiéval (*VII*e*-XII*e* *siècle)* [en ligne]. Paris : Éditions de la Sorbonne, 2011 (généré le 10 août 2019). Disponible sur Internet : <http://books.openedition.org/psorbonne/2518>. ISBN : 9782859448738. DOI : 10.4000/books.psorbonne.2518.

Référence électronique du livre

VALÉRIAN, Dominique (dir.). *Islamisation et arabisation de l'Occident musulman médiéval (*VII*e*-XII*e* *siècle)*. Nouvelle édition [en ligne]. Paris : Éditions de la Sorbonne, 2011 (généré le 10 août 2019). Disponible sur Internet : <http://books.openedition.org/psorbonne/2498>. ISBN : 9782859448738. DOI : 10.4000/books.psorbonne.2498.

Lower, Michael. (2014) The Papacy and Christian Mercenaries of Thirteenth-Century North Africa. *Speculum*, 89. DOI: 10.1017/S0038713414000761

(2012) Books Received for Review. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 75. DOI: 10.1017/S0041977X12000523



Éditions de la Sorbonne

Islamisation et arabisation de l'Occident musulman médiéval (VIIe-XIIe siècle) | Dominique Valérian

Le statut foncier et fiscal des terres de l'Ifrīqiya et du Maghreb : l'apport des sources juridiques

Élise Voguet

p. 295-311

Texte intégral

1 Abū Zakarīyyā’ Yaḥyā al-Maġīlī al-Māzūnī, auteur d’un recueil de jurisprudence rédigé à la fin du IXe/XVe siècle à Tlemcen et intitulé *al-Durar al-maknūna fī Nawāzil Māzūna* (Les perles cachées parmi les *Nawāzil* de Māzūna), compile, dans le chapitre de son ouvrage consacré aux terres[1], deux fatwas tardives qui cherchent à faire le point sur le statut foncier et fiscal des terres de l’Ifrīqiya et du Maghreb : une d’al-Burzulī (juriste tunisois du VIII/XIVe siècle, auteur d’un autre célèbre recueil de jurisprudence[2]) et une d’Ibn Muġlāš (juriste oranais du IXe/XVe siècle[3]). On trouvera à la fin de cet article une traduction partielle annotée[4] de ces passages jusque-là inédits[5]. La lecture de ces fatwas, qui s’appuient sur la tradition juridique mālikite et citent les dires des juristes fondateurs des IIe/VIIIe-IVe/Xe siècles, m’a incitée à consulter d’autres textes juridiques (recueils de jurisprudence et textes théoriques) pour tenter de voir ce que ces sources pouvaient nous apprendre sur les tentatives de mise en place, au Maghreb, d’une fiscalité appuyée sur des principes islamiques.

2 Il s’agit tout d’abord d’un autre recueil de fatwas, le célèbre *Mi‘yār* de Wanšarīsī, de peu postérieur au premier. Nous disposons d’une édition complète de ce texte[6] ; Vincent Lagardère a par ailleurs publié un article intitulé « Structures étatiques et communautés rurales : les impositions légales et illégales en al-Andalus et au Maghreb (XIe-XVe) », article dans lequel il livre, comme à son habitude, l’analyse de plusieurs fatwas relatives à la question qui nous intéresse ici[7].

3 Deux textes théoriques, fréquemment cités à propos du statut des terres et de l’administration fiscale des propriétés foncières, ont également retenu mon attention : les *Nawādīr wa l-ziyadāt*, cette somme du *fiqh* mālikite d’Ibn Abī Zayd (m. 386/996), un des chefs de l’école mālikite de Kairouan[8] ; et un texte, visiblement essentiel pour les juristes épigones, le *Kitāb al-amwāl* d’al-Dāwudī (Maghrébin qui vécut à Tripoli et à Tlemcen où il est mort en 407/1016), édité et traduit en anglais[9]. Dans l’ensemble, cet ouvrage théorique sur les revenus de l’État (partage des butins…) s’inscrit par le sujet et le genre dans une tradition littéraire : dès la seconde moitié du IIe/VIIIe siècle, on trouve ce genre d’ouvrage sous le titre de *Kitāb al-amwāl* (comme celui d’Abū ‘Ubayd b. Sallām, m. 224/839[10]) ou sous le titre de *Kitāb al-ḫarāğ*, comme celui d’Abū Yūsuf Ya‘qūb du IIIe/ IXe siècle (probablement plus connu des chercheurs français, car il a été traduit par Edmond Fagnan[11]). Il s’agit en fait de recueils de hadiths classés par matière, au milieu

desquels les auteurs donnent de temps en temps leur avis personnel sur les questions qu'ils abordent. L'originalité de l'ouvrage d'al-Dāwudī réside dans le fait qu'il est le premier à s'intéresser à l'Occident musulman (Ifrīqiya, Maghreb, Sicile, Espagne). En ce qui concerne le statut des terres, il compile une série de fatwas qu'il a lui-même rendues, fatwas qui sont bien sûr fondées sur les principes du *fiqh* mālikite et qui nous fournissent d'importants détails sur l'Afrique du Nord au ve/xie siècle. Deux passages intéressent notre propos : le chapitre 3 de la 2e partie, intitulé « Sur l'Ifrīqiya, l'Espagne et la Sicile[12] », et le premier chapitre de la 4e partie, consacré aux richesses usurpées, pour lesquelles l'identité des propriétaires est inconnue, et au sort qui doit être réservé aux usurpateurs et à ceux qui sont installés sur des terres usurpées.

4 Toutes ces sources tentent de bâtir un système fiscal en rassemblant un corpus cohérent de textes pour faire la lumière sur la conquête des terres du Maghreb et sur les différents statuts qui en découlent. Présentons tout d'abord le problème controversé du statut fiscal des terres de l'Ifrīqiya et du Maghreb, pour examiner ensuite la façon dont les juristes tentent de faire coïncider la théorie avec la situation maghrébine et ce qui en découle dans les jugements qu'ils émettent sur la fiscalité qui se met en place.

LE PROBLÈME CONTROVERSÉ DU STATUT FISCAL DES TERRES DE L'IFRĪQIYA

5 La question est essentielle dans un système où la rente foncière constitue de toute évidence la majeure partie du financement de l'État. L'historiographie coloniale s'est beaucoup penchée sur le sujet de la classification des terres en droit musulman. Les recherches sur la réglementation de la propriété des terres ont alors été encouragées pour adapter le régime foncier existant aux besoins de la colonisation. Nous possédons pour cette raison plusieurs études importantes sur ces questions[13], études essentiellement fondées sur des textes théoriques[14] et qui laissent de côté les recueils de jurisprudence.

6 Les textes que j'ai présentés en introduction citent d'abord Saḥnūn Ibn Sa'īd (m. 240/854), personnage de première importance dans la diffusion du mālikisme en Ifrīqiya car il a rapporté la recension du *Muwaṭṭa'* de Mālik établie par Ibn al-Qāsim (m. 191/806) à la fin du iie/viiie siècle et qu'il est l'auteur de la *Mudawwana*, une sorte de commentaire-complément du *Muwaṭṭa'* qui se présente

comme une compilation de réponses aux questions posées au *faqīh* Ibn al-Qāsim à propos de la doctrine de Mālik.

7 Al-Dāwudī rapporte que Saḥnūn déclare à propos des terres d'Ifrīqiya : « J'ai bien étudié le statut des terres d'Ifrīqiya et je n'ai pas réussi à me faire une opinion définitive sur la question. » Il précise quant à lui : « Il y en a qui disent que la région a été conquise en vertu d'un traité (*ṣulḥan*), c'est-à-dire que les habitants se sont soumis de leur plein gré et ont conclu un accord ; d'autres qui disent qu'elle l'a été par la force (*ʿanwatan*) ; et d'autres encore qui disent que ses habitants se sont convertis à l'islam et ont conservé la propriété de leurs terres[15]. » Cette citation de Saḥnūn est reprise par la tradition et régulièrement citée dans les ouvrages de jurisprudence. Ibn Abī Zayd la rapporte dans les *Nawādir*[16] et elle est en grande partie citée dans la fatwa d'Ibn Muġlāš, compilée dans les *Nawāzil Māzūna*, qui précise que Saḥnūn a ajouté : « J'ai consulté ʿAlī b. Ziyād qui déclare lui aussi ne rien savoir de sûr à ce sujet. »

8 Or ʿAlī b. Ziyād (m. 183/799) est du II/VIIIe siècle (il est l'un des plus anciens transmetteurs de Mālik), Saḥnūn (m. 240/854) de la première moitié du IIIe/IXe siècle et Ibn Abī Zayd (m. 386/996) du IVe/X^e : cette seule citation nous apprend donc que les savants mālikites n'ont jamais rien su quant au statut des terres d'Ifrīqiya. Cette ignorance est à l'origine d'un véritable débat d'école qui laisse tous leurs successeurs bien embarrassés : al-Dāwudī conclut que « les versions des juristes relatives au statut foncier de l'Ifrīqiya sont contradictoires[17] » ; Ibn Muġlāš déclare : « Je me suis tellement embrouillé dans les textes que je ne peux plus m'appuyer sur rien et que je suis dans l'incapacité de citer la règle de l'École qui traite de ce problème. »

9 Tentons de résumer le débat théorique qui a animé les juristes mālikites : Si l'on reprend la déclaration de Saḥnūn, on ne sait pas comment la terre d'Ifrīqiya a été conquise, et le problème qui en découle est donc celui des droits appropriés à ces terres : or, même sur cette question, les juristes ne sont pas unanimes.

> Si la terre a été conquise par la force (*ʿanwatan*), elle devient en principe propriété de tous les musulmans, et ces territoires, dans la doctrine mālikite, forment un « patrimoine indivis et inaliénable administré selon les intérêts de la communauté[18] ». Ces droits sont fondés sur ce que le calife ʿUmar aurait recommandé pour les terres cultivées d'Égypte et d'Irak, à savoir qu'il faut « laisser les terres à ceux qui les font valoir, pour que le produit en soit consacré aux allocations des

musulmans[19] ». Les anciens habitants continuent à mettre les terres en valeur mais en perdent la propriété et payent le *ḫarāǧ*, un impôt attaché à la terre, même si au départ il ne concerne normalement que les non-musulmans.
Il y a divergence entre les savants mālikites sur la possibilité ou non d'octroyer en *iqtāʿ* ces terres conquises par la force, car Mālik l'aurait désapprouvé pour les terres d'Égypte. Pourtant, la plupart des juristes mālikites autorisent l'*iqtāʿ* des terres de conquête, et le débat qui les anime est de savoir quel type d'*iqtāʿ* est alors valable : peut-on attribuer ces terres en *iqtāʿ* de jouissance et de possession (*iqtāʿ manāfiʿ ou imtāʿ* et *iqtāʿ tamlīk*) ou peut-on seulement les attribuer en *iqtāʿ* de jouissance, c'est-à-dire en concession dont le bénéficiaire ne peut vendre ni la propriété ni l'usufruit ? Dans la fatwa d'al-Burzulī compilée dans les *Nawāzil Māzūna*, il est ainsi rapporté que, si al-Laḫmī[20] acquiesce à l'attribution en *iqtāʿ* de jouissance et de possession et permet donc aux bénéficiaires de vendre leurs terrains et de les transmettre en héritage, Ibn Rušd al-Ǧadd (m. 520/1126 à Cordoue) n'autorise en revanche que l'*iqtāʿ* de jouissance. Si cet *iqtāʿ* est attribué à un musulman il acquitte l'aumône légale en remettant un dixième des récoltes (*ʿušr*).

Si la terre acquise a été conquise en vertu d'un traité (*ṣulḥan*) sans que les occupants aient opposé de résistance aux vainqueurs, ces occupants « ont alors le droit d'en disposer comme ils l'entendent[21] » : ils restent propriétaires et, comme ils conservent leur religion, ils payent la capitation (*ǧizya*)[22] – impôt qui ne repose donc pas sur la terre et qui cesse si le possesseur se convertit – et le *ḫarāǧ* qui repose sur la terre mais doit cesser s'il vend son terrain à un musulman[23]. L'*iqtāʿ*, qu'il soit de jouissance ou de possession, est autorisé.

10 La grande différence avec les terres *ʿanwa* est donc la propriété de la terre.

« Si les habitants des terrains conquis se sont convertis à l'islam sans avoir été vaincus [par la force] et sans avoir fait de traité », c'est-à-dire qu'ils ont embrassé la religion musulmane « avant toute hostilité[24] », alors ils gardent leurs terrains cultivés en pleine propriété (ils peuvent les vendre, les transmettre en héritage etc.), et payent l'aumône légale en remettant un dixième des récoltes (*ʿušr*).

Si les terres ont été désertées au moment de la conquête, Ibn Abī Zayd rapporte que Mūsā Ibn Nusayr (le célèbre conquérant du Maghreb) aurait dit d'y prélever le quint[25], et ces terres sont alors dites terres *aḫmās* (*ḫums*). Au VIIIe/XIVe siècle, al-Burzulī déclare que la terre du Maghreb, qui était habitée dans la période préislamique et qui a été quittée par ses habitants sans qu'ils en aient été chassés par la force, a le même statut que les richesses enfouies (*rukūz*) et les mines : elle appartient à celui qui, de fait, la détient. On applique donc dans ce cas le prélèvement canonique du quint avant le partage du butin.

Si les terres n'étaient pas mises en valeur et n'avaient pas de propriétaire, elles sont dites « terres mortes » (*mawāt*). D'après un ḥadīth prophétique rapporté dans le *Muwaṭṭa* de Mālik, elles s'acquièrent, par la mise en valeur (*man aḥyā arḍan mayyitatan fa hiya lahu*)[26] ; l'autorisation du sultan est pourtant requise, surtout si le terrain vivifié se situe dans un lieu voisin d'un endroit peuplé et mis en valeur. S'il est éloigné de tout et qu'il y a donc peu de raisons de litiges, l'autorisation sultanienne n'est pas obligatoire.

11 Cette classification théorique cherche, on le voit, à organiser le territoire pour prélever l'impôt de façon légale. Elle semble *a priori* très claire, mais elle suppose bien sûr de savoir de quelle manière les terres ont été conquises. Si l'ignorance des juristes à propos du statut originel des terres d'Ifrīqiya est affirmée par tous, qu'en est-il en ce qui concerne les autres régions du Maghreb ?

COMMENT LES JURISTES COMPOSENT-ILS AVEC LA THÉORIE EN CE QUI CONCERNE LES AUTRES RÉGIONS DU MAGHREB ?

12 La lecture des textes présentés ci-dessus permet de distinguer plusieurs ensembles régionaux :

- l'Ifrīqiya ;
- une région dite « Maghreb » qui correspond vraisemblablement au Maghreb central ;
- des lieux d'habitation qualifiés de « berbères » (*manāzil al-barbar*), qui correspondent à l'ensemble des régions côtières (*sawāhil*) qui longent la Méditerranée, de Bougie jusqu'à Ceuta ;

une région qui englobe le « pays des Maṣmūda et les terres de Marrakech », et qui correspond à la grande région de plaines, plateaux et montagnes longeant la côte atlantique, de la Méditerranée au nord à la région de Marrakech au sud et limitée à l'est par une ligne passant par Meknès et Demnat[27].

13 Reprenons maintenant les informations que nous donnent les textes sur le statut de ces différentes régions.

14 La fatwa d'al-Burzulī rapporte, après étude de la question auprès des maîtres mālikites, qu'il y a, à propos de la terre du Maghreb, les mêmes divergences que celles qu'al-Dāwudī a rapportées à propos de l'Ifrīqiya : on ne sait pas si elle a été conquise par la force, en vertu d'un traité, ou si ses habitants se sont convertis à l'islam et y sont demeurés.

15 Au ve/xie siècle, al-Dāwudī déclare cependant que ceux qui gouvernent (*salāṭīn*) y prélèvent, depuis plusieurs générations, sans que l'on sache qu'elle en est l'origine, des taxes (*maġārim*) que l'on appelle *ḫarāǧ*[28]. Il devrait donc s'agir, si on suit la théorie, soit d'une terre *ʿanwa* conquise par la force et dont les exploitants ont perdu la propriété, soit d'une terre conquise en vertu d'un traité et mise en valeur au départ par des non-musulmans. Mais al-Dāwudī précise que personne ne sait si la terre à l'origine était bien une terre de *ḫarāǧ* ou si ces taxes sont prélevées injustement. Il rapporte « qu'il est entendu par les habitants des villes (*amṣār*) qu'ils ont hérité de ces terres et que tout le monde accepte qu'ils possèdent ces terres comme n'importe quel propriétaire : ils peuvent les vendre, les donner, en faire des biens de mainmorte[29] [...] ». Il ne peut donc s'agir, *a priori*, que de terres de *ṣulḥ* pour lesquelles les propriétaires continuent d'acquitter le *ḫarāǧ* même s'ils sont musulmans. Mais finalement, peu importe, la question est seulement de savoir si l'usage ancestral justifie ou non le statut actuel et donc le prélèvement. Nombre d'expressions faisant référence au temps écoulé et à l'ignorance en ce qui concerne l'origine des choses ponctuent les textes évoqués : dans ces cas-là, les juristes considèrent qu'il y a prescription.

16 Quoi qu'il en soit, on perçoit clairement dans ce témoignage d'al-Dāwudī que le statut originel et les droits fiscaux qui en découlent ne sont pas du tout respectés. Le vocabulaire né de la théorie s'est pourtant quant à lui imposé : que cette taxe soit légale ou non, elle est connue sous le nom de *ḫarāǧ*.

17 Al-Dāwudī continue : « Personne n'est exempt de cette taxe, dit-il, sauf dans des endroits dits *aḥmās* – c'est-à-dire *a priori* des terres qui auraient été abandonnées au moment de la conquête et pour

lesquelles l'État se serait déclaré propriétaire d'un cinquième –, dans quelques endroits qui ont été usurpés à leurs propriétaires puis désertés, et dans quelques endroits qui ont été abandonnés par leurs habitants à cause de l'oppression qu'ils subissaient ou à cause des guerres qui ont éclatées entre eux et leurs voisins[30]. » Tous ces endroits, qui échappent donc au paiement du *ḫarāǧ*, ont pour point commun d'avoir été abandonnés ou usurpés, ce qui incite à penser que, au contraire, les terres où le sultan prélève la taxe ne l'ont jamais été. Sur ce point, le prélèvement rejoindrait donc le principe théorique des terres de *ḫarāǧ*. Ceci confirme, en tout cas, que cette taxe foncière était avant tout attachée à la terre : si au départ elle stigmatisait les non-musulmans, elle a persisté « quelles que soient les variations survenues dans la condition ou dans la religion des exploitants[31] ».

18 Pour le Maghreb, on trouve également cité, dans la fatwa d'Ibn Muġlāš, l'avis du *faqīh* al-Mazdaġī (cadi de Fès, m. 669/1270) : il affirme, confirmant les propos d'al-Dāwudī, que les terres de *ḫarāǧ* ont été vendues alors que c'est interdit et que les sultans y ont imposé des contributions iniques.

19 Pour ce qui est du pays des Berbères, Ibn Abī Zayd déclare, d'après Saḥnūn : « Les lieux d'habitation des Berbères des régions côtières[32] étaient tous peuplés (*ʿāmira*), mais, dit-il, l'injustice a grandi, le pays a été détruit et toute trace d'occupation a disparu, si bien qu'on ne sait plus si les habitants qui s'y trouvaient ont été chassés de leurs terres en dépit du fait qu'ils avaient conclu un traité ou s'ils en ont été chassés sans avoir jamais conclu de traité[33]. » Le problème est donc, ici encore, entier concernant le statut d'origine des terres. Si les habitants en ont été chassés sans avoir conclu de traité, les terres en question ont donc d'abord pris le statut de terres conquises par la force, mais comme les musulmans les ont ensuite laissées à l'abandon, elles sont devenues des terres mortes et, d'après Ibn Ziyād, cité par Saḥnūn, c'est alors au sultan de décider si elles peuvent être acquises ou non par vivification.

20 À propos du pays des Maṣmūda et des terres de Marrakech, on apprend dans la fatwa d'Ibn Muġlāš que « les cheikhs de la région se sont mis d'accord pour déclarer que ceux qui en étaient les propriétaires se sont convertis à l'islam et y sont demeurés et qu'il n'y a donc là ni terre de traité, ni terre conquise par la force ». Les exploitants sont donc propriétaires, ils peuvent acheter et vendre ces terres et doivent payer la dîme. Pour cette région, il semble y avoir plus de certitudes sur le statut originel de la terre, mais rien

n'indique malheureusement si la fiscalité qui s'y est pratiquée était en accord ou non avec les principes canoniques.

21 Si le droit divise de telle ou telle manière les différentes terres de la région, on voit bien là qu'il s'agit d'une construction assez artificielle et que les tentatives de mise au point générales sont bien trop floues pour justifier l'organisation d'une fiscalité en conformité avec la théorie[34].

L'APPORT DES FATWAS SUR LA FISCALITÉ RÉELLE, SES MODES DE CALCUL ET DE PRÉLÈVEMENT

22 Voyons maintenant quelles sont les informations, si modestes soient-elles, que l'on peut tirer des fatwas sur la fiscalité telle qu'elle s'est finalement mise en place et sur les modes de calcul et de prélèvement des impôts fonciers.

23 Puisque les juristes ne savent quasiment rien sur le statut originel des terres de la région, il faut bien décider quelque chose : il est ainsi rapporté dans la fatwa d'Ibn Muġlāš que « si le statut [originel] des terres n'est pas clair [...] alors elles sont à celui qui les détient, même si on ignore comment elles sont arrivées en sa possession ».

24 On apprend ainsi que les juristes pratiquent la politique du fait accompli, tranchant toujours en faveur de l'établissement des hommes et de la mise en valeur des terrains incultes pour les rendre fiscalement productifs. Le plus gros de la fiscalité reposant sur les productions agricoles, les juristes cherchent avant tout à repousser les limites des espaces dont on pourra tirer parti. Les prélèvements, évoqués dans les quelques fatwas qui abordent la question, touchent uniquement le monde des bourgades. Plusieurs cas (des IV/X^e^-V/XIe siècles) nous apprennent que, depuis une période suffisamment longue pour qu'on ait oublié l'origine des faits, le sultan exige des localités rurales une taxe désignée sous le nom générique de dîme *ʿušr* et/ou d'impôt foncier *ḫarāǧ* et/ou de taxes *lawāzim* sans que l'on sache toujours de quoi il s'agit exactement. Une fatwa d'al-Q ābisī, juriste kairouanais du IV/Xe siècle (m. 403/1012), colligée dans le recueil d'al-Wanšarīsī[35], évoque ainsi une localité dans laquelle le sultan prélève une taxe (*ġurm*) connue sous le nom de *ʿušr* (dîme) et de *ḫarāǧ* (impôt foncier). Cette taxe a peut-être un lien avec le statut originel des terres de la région, mais rien n'est moins sûr. Al-Q ābisī précise seulement que cette situation est ancienne (*qadīm*) et connue de tous. Une autre fatwa, compilée dans le *Miʿyār* et rendue au Ve/XIe

siècle par al-Laḫmī[36], évoque quant à elle le paiement du *ḫarāǧ* et des taxes *lawāzim* conformément à la coutume en vigueur (*ma'rūf bi l-'ādat al-ǧāriya 'andhum*). Si l'appellation donnée à ces taxes laisse penser que les dirigeants souhaitaient l'inscrire dans une fiscalité islamique, il semble surtout que c'est la pratique et le temps qui ont façonné l'imposition.

25 On apprend dans la fatwa d'al-Q ābisī que la taxe prélevée par le sultan est relative aux biens des habitants et qu'elle est enregistrée nominalement au registre fiscal. Une fatwa d'al-Suyūrī, juriste kairouanais du v/xie siècle, confirme cela : Il évoque « deux hommes astreints au paiement du *ḫarāǧ* pour des jardins qu'ils possèdent » et précise que, bien que ces jardins soient en indivision, il arrive qu'un seul de leurs deux noms soit inscrit au *diwān*[37].

26 Dans le texte d'al-Dāwudī, il est précisé que la taxe levée au Maghreb par les sultans est calculée : soit sur la valeur de la terre et des arbres ; soit en fonction de l'eau qui s'y trouve ; soit sur le nombre d'arbres[38], c'est-à-dire sur le potentiel de productivité des terrains et non sur les récoltes. Ceci permet de garantir un revenu fixe et régulier, même les années où la récolte est mauvaise. Al-Dāwudī précise que le mode de calcul de la taxe est convenu avec les chefs (*kubarā'*) des différentes localités. La fiscalité n'apparaît donc pas imposée de l'extérieur, sans tenir compte des conditions spécifiques à chaque endroit, et on peut penser que ces chefs se chargeaient de rassembler le montant de l'impôt. La taxe devait en effet être acquittée collectivement, et son montant réuni et remis au *diwān*. Ce procédé assurait une sorte d'autorégulation des contribuables puisque, si quelqu'un ne payait pas, cela portait préjudice à l'ensemble de ses concitoyens de toute façon astreints au paiement d'un montant global.

27 Mais les juristes, eux, se questionnent : ces prélèvements sont-ils légaux ou doivent-ils être considérés comme des contributions illicites ?

28 Al-Dāwudī est ainsi interrogé sur la possibilité de ne pas payer cette taxe dite *ḫarāǧ* imposée par le sultan. La réponse est affirmative : si on a les moyens d'échapper à cette taxe, on n'est pas obligé de la payer[39]. La question est ensuite reprise et précisée, et on retrouve la même situation que dans la fatwa d'al-Qābisī à propos d'un montant global de la contribution : si le sultan impose aux gens d'une bourgade de payer une taxe fixe sur leurs richesses, celui qui peut échapper à ce paiement est-il dans son bon droit, sachant que le sultan prélèvera de toute façon la taxe ? La réponse est que le contribuable doit acquitter la somme qu'on lui demande,

même si la taxe est injuste, pour ne pas pénaliser ses concitoyens. Mais si jamais le non-paiement n'entraîne de préjudice pour personne, celui qui peut échapper à la taxe est dans son bon droit.

29 Les juristes ne prennent donc pas systématiquement le parti des gouvernants. On peut encore citer une fatwa d'Ibn Muhriz (v^e^/xie siècle)[40] où il est question d'un homme très riche qui a hérité sa fortune de ses père et grand-père qui ont tous deux servi le sultan en qualité de percepteurs du *ḫarāǧ*. Il veut devenir témoin instrumentaire mais le juriste considère son témoignage comme irrecevable, considérant que l'argent amassé grâce à cette fonction est illicite. De même, Ibn Muġlāš affirme que les terres de *ḫarāǧ* ayant été vendues, les taxes que les sultans y prélèvent sont injustes et ne reposent sur aucun droit établi. Il souligne alors que quiconque peut échapper à leur paiement en prenant la fuite ou par un autre moyen ne commet aucun péché.

CONCLUSION

30 Cette recherche mérite d'être approfondie et précisée grâce à d'autres fatwas des recueils étudiés mais aussi à la lumière d'autres compilations plus anciennes (peut-être celle d'Ibn Sahl, juriste cordouan du ve/xie siècle ?). Mais cet échantillon permet de voir quels types d'informations nous pouvons espérer tirer de cette documentation. Toute la confusion évoquée à propos du statut des terres laisse évidemment penser qu'il n'y a pas eu, au Maghreb, de mise en place d'une taxation régulière dont les principes seraient conformes à l'islam. Les gouvernants sont cependant parvenus à faire adopter un vocabulaire fiscal qui fait référence aux appellations canoniques, sans doute pour tenter de légitimer leurs prélèvements. Le système qui s'est mis en place paraît, au moins jusqu'à la fin du iv/xe siècle, avoir été assez centralisé : les sommes à acquitter et les modalités de leur paiement étaient fixées, les percepteurs désignés, les contribuables inscrits au *diwān al-sulṭān*. Ce système ne semble pas avoir fait longtemps la distinction entre musulmans et non-musulmans : la terre conservait vraisemblablement son statut originel quelle que soit la religion des personnes qui la possédaient ou la mettaient en valeur.

31 Les juristes, quant à eux, ignorants du statut originel des terres, ont cherché à régler la question de l'appropriation des terres pour établir des règles fixes en ce qui concerne les taxes qui pouvaient y être prélevées et justifier ainsi un impôt canonique en dehors duquel ils considéraient le prélèvement comme injuste. Il semble qu'ils aient privilégié la validation de la propriété par le temps et la

mise en valeur quand il n'y avait pas de discorde. Dans les cas litigieux, ils préconisaient l'autorisation du sultan. Celui-ci devait alors octroyer la jouissance ou la possession de la terre dans l'intérêt des musulmans.

32 Si les juristes se sont évertués à bâtir une fiscalité islamique théorique, leurs textes n'apportent que relativement peu d'information sur une islamisation effective du système fiscal. Ils ne donnent par ailleurs aucun renseignement sur la situation avant la conquête ; la récurrence des formules vagues comme « depuis toujours », « depuis suffisamment longtemps pour qu'on n'en connaisse pas l'origine »… suggère peut-être la continuité avec certaines pratiques antérieures mais ce n'est pas, *a priori*, les textes juridiques mālikites qui nous le diront.

Document 1 : Fatwa d'al-Burzulī

33 L'Imam Sidi Abū l-Qāsim al-Burzulī a été interrogé sur les propos d'al-Laḫmī concernant la location de maisons. Al-Laḫmī dit : « Si l'Imam octroie en *iqṭāʿ* une terre conquise par la force (*arḍ al-ʿanwa*) à celui qui la détenait [avant la conquête], celui-ci peut en vendre la nue propriété et l'usufruit. » Dans le *Livre des barrages et des fleuves* des *Samāʿ* de Yaḥyā[41] on trouve en revanche un document concernant les achats de maisons et de terrains dans lequel Ibn Rušd dit qu'on ne peut octroyer d'*iqṭāʿ* sur une terre de conquête à celui qui la mettait [jusque-là] en valeur. J'ai lu qu'al-Laḫmī avait dit que ce genre d'*iqṭāʿ* était licite ; mais dans le *maḏhab* de Mālik il n'est pas considéré comme valide. Dans un passage des *Samāʿ* d'Ibn al-Qāsim qui se trouve dans le *Livre des locations de maisons*, il est dit que l'attribution en *iqṭāʿ* des terres d'Égypte est répréhensible car elles ont été conquises par la force. Dans l'école de Mālik l'*iqṭāʿ* des terres de conquête est interdit. À propos des terres d'Égypte il a [aussi] été dit qu'elles avaient été conquises en vertu d'un traité (*ṣulḥan*) qui les attribuait aux musulmans mais qu'elles avaient été laissées à ceux qui les habitaient et que, dans ces conditions, il était licite de les octroyer en *iqṭāʿ*.

34 Dans la *Mudawwana*, Mālik dit à propos du commerce des terres de guerre : « La terre d'Égypte ne peut être vendue ni octroyée en *iqṭāʿ* à qui que ce soit. » Le cheikh Abū l-Ḥasan al-Ṣaġīr[42] rapporte quant à lui qu'al-Ṭurṭūšī[43] a dit : « [elle ne peut pas être octroyée] en *iqṭāʿ* de possession [mais elle peut l'être] en *iqṭāʿ* de jouissance. » Dans un paragraphe de sa *Nukat* consacré aux terrains réservés qui entourent les puits, Abd al-Ḥaqq[44] dit que la

terre de conquête ne peut être ni vendue ni concédée, et qu'elle doit être gardée pour le profit des seuls musulmans. Quel choix faites-vous entre ce qu'a dit al-Laḫmī et ce qu'a rapporté Ibn Rušd et les gens qui sont d'accord avec lui à propos de ces deux sujets ? Peut-on se fier à ce qu'ont dit Abū l-Ḥasan al-Ṣaġīr et d'autres anciens Maghrébins à propos du désaccord concernant la terre du Maghreb ? Cette terre a-t-elle été conquise par la force ou en vertu d'un traité ?

35 Si elle a été conquise par la force, l'opinion d'al-Laḫmī est qu'il est licite de l'octroyer en *iqṭāʿ* de possession comme en *iqṭāʿ* de jouissance et que celui à qui elle a été attribuée en *iqṭāʿ* peut la vendre, ainsi qu'on l'a vu plus haut. Ibn Rušd, quant à lui, pense qu'elle peut être octroyée en *iqṭāʿ* de jouissance mais pas en *iqṭāʿ* de possession, et que le bénéficiaire de cet *iqṭāʿ* ne peut ni le vendre ni le transmettre en héritage.

36 Si la terre du Maghreb a été conquise en vertu d'un traité stipulant qu'elle doit être aux musulmans, il est alors licite de l'octroyer en *iqṭāʿ* de possession et de jouissance.

37 Il y a, à propos de la terre du Maghreb, les mêmes divergences que celles qu'al-Dāwudī[45] a rapportées à propos de l'Ifrīqiya : cette terre a-t-elle été conquise en vertu d'un traité, l'a-t-elle été par la force ou bien ses habitants se sont-ils convertis à l'islam et y sont-ils demeurés ?

38 Quelle influence cette controverse a-t-elle sur les gouvernants d'aujourd'hui ? Comment ceux-ci octroient-ils les biens dont ils se sont emparés, est-ce en *iqṭāʿ* de possession ou en *iqṭāʿ* de jouissance ?

39 [...]

40 Ce qui ressort de ce que je viens de rapporter de ʿAbd al-Ḥaqq, d'al-Ṭurṭūšī, d'al-Dāwudī [...] et de ce que j'ai appris de mes maîtres qui le tenaient eux-mêmes des leurs, c'est que la terre du Maghreb, comme nous l'avons rapporté dans l'ensemble de nos questions, a différents statuts : ainsi que la terre de Kairouan ou l'intérieur [de la ville et ses environs] sont devenus des propriétés, ont été vendus et achetés, alors que les steppes et les montagnes ont été acquises par vivification.

41 Avant l'Islam, la terre [du Maghreb] était habitée puis elle s'est épuisée et ses habitants l'ont quittée sans en avoir été chassés par la force. Elle a le même statut que les richesses enfouies et les mines : celui qui la possède et qui paye le quint sur les minerais et la zakat sur les mines la possède à bon droit, il y a des détails sur cette question. S'il s'agit d'une terre conquise par la force, elle revient aux successeurs de ceux qui l'ont conquise. Si on ignore

quel était son statut originel, c'est à l'Imam que revient le droit de l'aliéner dans l'intérêt des musulmans et comme bon lui semble sous forme d'*iqṭāʿ* de jouissance – et cela ne provoque pas de divergences – ou sous forme d'*iqṭāʿ* de possession – [mais] là il y a des divergences. Chez nous – et notre maître l'imam et d'autres que lui ont rendu des fatwas à ce sujet – la coutume veut que les terres octroyées par décrets (*ʿarāḍī al-ẓahāʾir*), que j'ai déjà évoquées et décrites, soient seulement octroyées en *iqṭāʿ* de jouissance et non de possession.

42 [...]

43 Chez nous on ne peut acheter des terrains et des sols du Maghreb que pour soi-même et seulement en usufruit. Si l'on veut en acquérir la nue-propriété il faut une décision du Trésor public validée par l'Imam ou son représentant.

Document 2 : Fatwa d'Ibn Muġlāš

44 Le *faqīh* Sīdī ʿAbd al-Raḥman Ibn Muġlāš a été interrogé sur le problème suivant : notre pays du Maghreb a-t-il été conquis par la force ou pacifiquement, en vertu d'un traité ?

45 On connaît des propos attribués à al-Dāwudī qui rapporte quatre avis [à ce sujet]. Pour ma part, j'ai lu ce qui suit dans le *Kitāb al-muqtabis fī aḫbār al-Maġrib wa l-Andalus*[46] : la frontière du Maghreb se trouve sur la mer Rouge et le pays comprend l'Égypte, Kairouan, l'Ifrīqiya, le Maghreb central, le Zāb[47], le Sūs proche, le Sūs extrême[48] et le pays des Abyssins.

46 Dans les *Nawādir*, Ibn Abī Zayd[49] dit qu'il existe trois sortes de terre : celles qui ont été conquises par la force, celles qui l'ont été de façon pacifique en vertu d'un traité et celles dont les propriétaires se sont convertis à l'islam.

47 Les premières deviennent des biens de mainmorte. Elles ne peuvent être partagées et l'impôt foncier qui les frappe revient aux musulmans, ainsi que ʿUmar – Dieu soit satisfait de lui – l'a établi pour les terres cultivées d'Égypte, d'Irak et d'autres régions. On ne peut les octroyer en *iqṭāʿ* : ʿUmar critique ceux qui ont permis que l'on procède à des *iqṭāʿ* sur la terre d'Égypte.

48 Les secondes ont été conquises pacifiquement en vertu d'un traité passé avec leurs habitants sans que ceux-ci aient été vaincus : ils ont le droit d'en disposer comme ils l'entendent, ils peuvent les vendre, etc.

49 Quant aux terres dont les habitants se sont convertis à l'islam sans avoir été vaincus [par la force] et sans avoir fait de traité, elles sont de deux sortes :

celles qui étaient occupées, qui avaient un propriétaire, qui étaient délimitées et recensées [avant la conversion] : elles restent à leurs propriétaires qui y font ce qu'ils veulent, peuvent les vendre, les donner, etc.

les montagnes, les vallées et les terres en friche qui n'étaient ni peuplées, ni cultivées et qui sont devenues terre d'islam : si avant de devenir terre d'islam, elles étaient en friche et qu'on n'y trouvait pas trace d'habitation, elles ne peuvent pas être divisées entre les héritiers [de ceux qui s'y sont installés] car ce ne sont pas de véritables propriétés.

50 Ce sont des terres domaniales, régies par des droits particuliers, dont les limites ont été définies et que le sultan peut accorder en *iqṭā'* à plusieurs bénéficiaires afin qu'ils les mettent en valeur. Il existe un hadith à propos de cette catégorie de terres où il est dit : « Il ne faut pas couper l'eau pour interdire le pâturage[50]. » Ces terres appartiennent à ceux à qui elles ont été concédées [en *iqṭā'*] et les terres en friche sont à ceux qui les mettent en valeur.

51 Saḥnūn a dit : « Avant l'islam, on ne pouvait pas s'approprier une terre en la mettant en valeur ou en l'exploitant ; il n'y avait que des pâturages qui sont des terres mortes. » Pour ce qui est des terres d'Ifrīqiya, Ibn Abī Zayd rapporte, dans le chapitre des *Nawādir* qui traite des terres qui ont été conquises par la force et de celles qui l'ont été en vertu d'un traité, que Saḥnūn a dit : « J'ai bien étudié le statut des terres d'Ifrīqiya et je n'ai pas réussi à établir de façon certaine si elles avaient été conquises par la force ou en vertu d'un traité. J'ai consulté ce que dit 'Alī b. Ziyād[51] et il déclare : "Je ne sais rien à ce sujet". » Dans les *Ma'ārif*, Ibn Qutayba[52] dit que Ibn Abī Saraḥ[53] a conquis l'Ifrīqiya pour 'Uṯmān Ibn 'Affān – Dieu soit satisfait de lui – mais son témoignage n'est pas recevable. En effet si Ibn Ziyād qui vivait au deuxième siècle et Saḥnūn au troisième ne savaient rien à ce sujet, comment Ibn Qutayba qui leur est postérieur [pourraitil en savoir quelque chose] ? Pour ce qui est du pays des Berbères, Ibn Abī Zayd, dans le chapitre déjà mentionné, dit d'après Saḥnūn : « Les lieux d'habitations des Berbères, tant à l'intérieur du pays que dans les régions côtières, ont tous été soumis en vertu d'un traité au moment où les Arabes ont conquis l'Ifrīqiya. Puis, quand la tyrannie s'est renforcée, le pays a été détruit et les habitations qui s'y trouvaient au moment où les Arabes l'avaient soumis ont disparu. De ce fait, je ne sais pas si les habitants qui s'y trouvaient ont été chassés de leurs terres en dépit du fait qu'ils avaient conclu un traité ou s'ils en ont été chassés sans avoir jamais conclu de traité. Lorsque les Arabes y sont entrés, ces

terres étaient peuplées ; si les gens en ont été chassés sans avoir conclu de traité, les terres en question ont pris le statut de terres conquises par la force ; puis comme les musulmans les ont laissées à l'abandon, elles sont devenues des terres mortes. Peuvent-elles ou non appartenir à celui qui les met en valeur ? Saḥnūn a dit d'après Ibn Ziyād : “C'est au sultan d'en décider”. Après cela j'ai entendu dire qu'il avait déclaré : “Pour ce qui est de ces endroits boisés qui étaient auparavant des sortes de marais où les gens sont venus s'installer, j'aimerais que la question soit plus simple ! Quant aux endroits boisés qui se trouvent loin des endroits habités, il apparaît que personne n'en a pris possession, la question qu'ils posent est plus simple et me plaît davantage !” » À propos du pays des Maṣmūda et des terres de Marrakech Ibn ʻAbd al-Ḥalīm dit : « Les cheikhs de notre région se sont mis d'accord pour déclarer que ceux qui en étaient les propriétaires se sont convertis à l'islam et y sont demeurés et qu'il n'y a donc là ni terre de traité, ni terre conquise par la force. » Puis il a ajouté : « Abū l-Asbaġ al-Qarašī a dit : “j'ai vu dans le pays d'al-Andalus des hommes de droiture et de piété acheter et vendre des terres” ; nous avons agi de la même manière ainsi que vous et vos ancêtres dans votre Maghreb. » Abū Bakr b. ʻAbd al-Raḥman a dit : « Si le statut des terres n'est pas clair, si on ne sait pas si elles ont été conquises par la force ou par un traité ou s'il s'agit de terres dont les propriétaires se sont convertis à l'islam et y sont restés, alors elles sont à celui qui les détient, même si on ignore comment elles sont arrivées en sa possession. » Dans le chapitre consacré au partage des terrains boisés entre les habitants des villages, Ibn Habīb[54] a dit, d'après Ibn al-Māǧišūn[55] : « Si on ne sait pas si le village a été conquis en vertu d'un traité ou par la force, dans le cas où il est peuplé de musulmans et de dhimmis, le partage doit se faire entre tous : le musulman, le dhimmi, l'acquéreur, l'homme et la femme doivent être traités de manière égale. » Consulte dans la *ʻUtbiyya*[56] le chapitre qui traite du partage et le *Kitāb al-ǧāmiʻ* qui traitent des villages [de la région] de Tanger. Dans le *Kitāb al-taballūǧ wa l-yaqīn fī fatḥ al-buldān wa l-araḍīn* (le Livre de la clarté et de l'évidence à propos de la conquête des pays et des terres) d'Ibrāhīm al-Q anṭarī al-Andalusī – l'élève du cheikh Ibn Rušd – il est écrit que Mālik a dit que le Maghreb a été conquis par la force : « Quiconque s'empare d'une parcelle de cette terre sans acquitter les droits dus au sultan s'en empare de façon illicite. » Mais al-Q anṭarī ajoute : « Par la suite des cheikhs du Maghreb m'ont dit qu'il n'y avait pas de terres de conquête au Maghreb. Dans son commentaire du *Muwaṭṭa'*, le *faqīh* al-Mazdaġī[57] affirme que les gens de notre pays

partagent cette opinion : on a vendu des terres de *ḫarāǧ* alors que c’est interdit et les sultans ont imposé des contributions iniques. Cette opération n’est pas valable car ces impôts sont injustes et ne reposent sur aucun droit établi. Quiconque peut échapper à leur paiement en prenant la fuite ou par un autre moyen ne commet aucun péché.

52 D’autre part, quel jugement doit-on rendre à propos d’un terrain qui se trouve à proximité d’habitations zénètes[58] et dont l’un de ces Zénètes s’est emparé ? Ce terrain était une friche située près d’une source ou d’un oued. L’homme l’a arpenté, nivelé, cultivé et se l’est approprié en le mettant en valeur sans l’autorisation du sultan, ce qui n’empêche pas les percepteurs de prélever, sur ses profits, un impôt appelé « moitié moins un huitième ». Si cela est admis par la coutume, une personne est-elle en droit de s’approprier un lieu proche d’une zone habitée en le mettant en valeur, comme si elle avait l’autorisation [du sultan] ? Si cela n’est pas licite, quel jugement doit-on rendre à propos des fruits de cette exploitation dont la personne en question s’est emparée injustement, sans l’autorisation de celui qui [légitimement serait en droit] de la cultiver ? Quelles obligations ladite personne doit-elle remplir envers ce dernier pour être en accord avec les préceptes divins ?

53 […] Je me suis tellement embrouillé dans les textes que je ne peux plus m’appuyer sur rien et que je suis dans l’incapacité de citer la règle de l’École qui traite de ce problème. Fais-moi savoir qui a rendu une fatwa sur cette question.

54 Ibn Muġlāš a répondu – Dieu soit loué :

55 « Tu me demandes si les terres du Maghreb ont été conquises par la force ou pacifiquement, en vertu d’un traité. Sache qu’elles ne l’ont pas toutes été de la même manière : certaines ont été conquises par la force, d’autres en vertu d’un traité […]

Le calife peut-il conférer à un juriste, à un homme pieux ou à un pauvre la propriété d’un terrain sur les terres du Maghreb ? Il est indubitable que s’il s’agit de terres conquises par la force, elles sont aux musulmans dont le calife est le délégué ; il a donc le devoir d’attribuer ces terres, conformément à l’intérêt général, à ceux qu’il considère comme méritants. […]

56 À propos des terres situées à proximité des zones habitées, et mises en valeur sans autorisation de l’imam, Ašhab[59] dit que : « Si [cette mise en valeur risque] de gêner quelqu’un, il est impératif d’obtenir cette autorisation. » […]

Notes

1. « Le louage des terres, les terres mortes et les *iqṭāʿ*. »

2. Al-Burzulī, *Ǧāmi‘ Masā’il al-Aḥkām*, Beyrouth, Dar al-Ġarb al-Islamī, 2002, 7 vol.

3. Ce juriste est cité à plusieurs reprises dans les *Nawāzil Māzūna*, Ibn Miryam lui consacre une très brève notice dans *Al-bustān fī ḏikr al-awuliyā’ wa l-‘ulāmā’ bi-Tilimsān*, éd. M. Ben Cheneb, Alger, 1908, p. 229. Son nom est différemment orthographié al-Muqlāš/al-Muqlās/al-Muġlāš.

4. Cette traduction a été établie à partir de quatre manuscrits : Bibliothèque nationale d’Algérie (*Al-Maktaba al-Waṭanīya al-Ǧazā’irīya*), manuscrit no 1336 ; Bibliothèque nationale (*Dār al-Kutub al-Waṭanīya*) de Tunis, manuscrit no 3502 ; deux copies de la Bibliothèque générale (*Al-Maktaba l-‘Āmma*) de Rabat, manuscrits no 521Q et no D883.

5. Les références à ces documents seront données comme suit : fatwa d’al-Burzulī ; fatwa d’Ibn Muġlāš.

6. Aḥmad al-Wanšarīsī, *Kitāb al-Mi‘yār al-Muġrib wa-lāmi‘ al-mu‘rib ‘an fatāwā ahl Ifrīqiya wa-l-Andalus wa-l-Maġrīb*, éd. M. Haǧǧi, Beyrouth, 1981-1983, 13 vol.

7. V. Lagardère, « Structures étatiques et communautés rurales : les impositions légales et illégales en al-Andalus et au Maghreb (xie-xve) », *Studia Islamica*, 80, 1994, p. 57-95.

8. Ibn Abī Zayd, *Al-nawādir wa-l-ziyadāt ‘alā ma fī l-Mudawwana min ġayriha min al-ummahāt*, éd. M. Al-Hulū, Beyrouth, 1999, 15 vol. , vol. X, éd. M. A. Boukhobza.

9. Al Dawūdī, *Kitāb al-amwāl*, éd. R. M. S. Shahâda, Rabat, 1986. *Kitāb al-amwāl*, éd. critique et trad. angl. N. A. W. Al-Fili, PhD de l’université d’Exeter, UK, 1989. *Kitâb al-amwâl*, éd. et trad. angl. A. M. Sharfuddin, New Delhi, 1999.

10. Abū ‘Ubayd Ibn Sallām, *Kitāb al-amwāl*, éd. M. Khalil Harras, Le Caire, 1968.

11. Abū Yūsuf Ya‘qūb, *Le livre de l’impôt foncier, Kitâb el-kharâdj*, traduit et annoté par É. Fagnan, Paris, 1921.

12. Ce chapitre est en grande partie consacré à la Sicile. Il a été édité et traduit en français : H. Abdul Wahab, F. Dachraoui, « Le régime foncier en Sicile au Moyen Âge (ixe et xe siècles) », dans *Études d’orientalisme dédiées à la mémoire de É. Lévi-Provençal*, Paris, 1962, p. 401-444.

13. M. Pouyanne, *La propriété foncière en Algérie*, Alger, 1895 ; M. Van Berchem, *La propriété territoriale et l’impôt foncier sous les premiers califes*, Genève, 1886, ou l’article de A. N. Poliak, « Classification of lands in the Islamic law and its technical terms », *The American Journal of Semitic Languages and Literatures*, 57/1, 1940, p. 50-62.

14. En particulier l’ouvrage d’Al-Mawardī, *Al-Aḥkām al-sulṭāniya wa l-wilāyāt al-dīniya*, traduit et annoté par É. Fagnan, *Les statuts gouvernementaux ou règles de droit public et administratif*, Alger, 1915 ; et le traité d’Abū Yūsuf Ya‘qūb, *Kitāb al-Ḫarāǧ*, également traduit et annoté par É. Fagnan, *Le livre de l’impôt foncier*, Paris, 1921 ; le *Muḫtaṣar* de Sīdī Ḫalīl, édité et traduit par N. Seignette, *Code musulman, par Khalīl (rite malékite, statut réel)*, Constantine, 1878.

15. Al-Dāwudī, éd. R. M. S. Shahâda, *op. cit.*, p. 70. La phrase de Saḥnūn est citée une seconde fois p. 151.

16. Ibn Abī Zayd, *op. cit.*, vol. X, p. 492.

17. Al-Dāwudī, *op. cit.*, p. 70.

18. V. Lagardère, *Campagnes et paysans d'al-Andalus* *VIIIe-XVe*, Paris, 1993, p. 20.

19. Abū Yusūf Ya'qūb rapporte dans le chapitre de son *Kitāb al-ḫarāğ* consacré au *fey et au ḫarāğ* que « 'Omar écrivit à Sa'd à la suite de la conquête de l'Irak que venait de faire celui-ci : "Après les compliments d'usage ; j'ai reçu la lettre où tu me dis que les troupes t'ont réclamé le partage du butin et de ce qu'Allāh leur a fait revenir. Au reçu de la présente lettre, examine les chevaux et les richesses que les troupes t'ont ramenés au camp, et opères-en la répartition entre les musulmans présents ; mais laisse les terres et les rivières à ceux qui les font valoir, pour que le produit en soit consacré aux allocations des musulmans" ». Voir Abū Yusūf Ya'qūb, *op. cit.*, trad. p. 38.

20. Al-Laḫmī (juriste kairouanais exilé à Sfax, m. 1104) est l'auteur de la *Tabṣira*, un célèbre commentaire de la *Mudawwana* de Saḥnūn.

21. Fatwa d'Ibn Muġlāš.

22. Poliak, « Classification of lands », art. cité, p. 54.

23. Pouyanne, *op.cit.*, p. 39.

24. Abū Yūsuf Ya'qūb, *op. cit.*, p. 38.

25. Ibn Abī Zayd, *op. cit.*, vol. X, p. 492.

26. Al-Imām Mālik, *Kitāb al-Muwaṭṭa'*, d'après la recension d'al-Layṯī, Dār al-Fikr li l-Ṭibā'at wa l-našr wa l-tawrī', Beyrouth, s.d., 36-24-1456, p. 453.

27. *Encyclopédie de l'Islam*², art. « Maṣmūda » (G. S. Colin), s.v.

28. Al-Dāwudī, *op. cit.*, p. 151.

29. *Ibid.*

30. *Ibid.*

31. Pouyanne, *op. cit.*, p. 36.

32. *Sāḥil* pl. *sawāḥil* : bords, rivages. Deux régions côtières du Maghreb sont désignées fréquemment sous ce nom, celle qui encadre les villes de Sousse, Monastir et Mahdia en Ifriqiya et celle qui s'étend d'Oran à Alger au Maghreb central. Voir *Encyclopédie de l'Islam*², art. « Sāḥil » (Y. Callot), s.v.

33. Ibn Abī Zayd, *op. cit.*, vol. X, p. 492.

34. C'est ce que Christophe Picard a également souligné pour al-Andalus. Ch. Picard, « Quelques remarques sur la propriété du sol dans le Gharb al-Andalus pendant la période musulmane », *Revue des études islamiques*, 1992, p. 471-526.

35. Al-Wanšarīsī, *op. cit.*, vol. IX, p. 575.

36. *Ibid.*, vol. X, p. 428.

37. *Ibid.*, tome VI, p. 151.

38. Al-Dāwudī, *op. cit.*, p. 151.

39. V. Lagardère, « Structures étatiques et communautés rurales », art. cité, p. 69.

40. Al-Wanšarīsī, *op. cit.*, tome X, p. 191.

41. Yaḥyā al-Layṯi, célèbre transmetteur du *Muwaṭṭa'* de Mālik, mort à Cordoue en 848.

42. Abū l-Ḥasan al-Ṣaġīr, auteur d'un commentaire de la *Mudawwana*, mort à Fès en 1319.

43. Al-Ṭurṭūšī, savant andalou, mort à Alexandrie en 1126.

44. ʿAbd al-Ḥaqq Ibn ʿAlī, cadi d'Alger du XV[e] siècle.

45. Abū Ǧaʿfar Al-Dāwudī (m. 1011), Tlemcen.

46. *Le livre inspiré des histoires du Maghreb et d'al-Andalus* : ouvrage d'Ibn Ḥayyan (m. 1076). Voir *Encyclopédie de l'Islam 2*, art. « Ibn Ḥayyān » (A. Huici Miranda), s.v.

47. Contrée de l'Algérie actuelle qui s'étend de part et d'autre de Biskra, se confond au sud avec le Sahara et est limitée au nord par le revers méridional de l'Atlas saharien. Voir *Encyclopédie de l'Islam*[2], « Zāb » (M. Côte), s.v.

48. Al-Sūs Al-Adnā et Al-Sūs Al-Aqṣā. Le Sūs extrême est la région du Sud du Maroc actuel, « tout le massif des deux Atlas » opposé au Sūs « citérieur » qui comprend tout le Nord du Maroc avec Tanger comme capitale. Voir *Encyclopédie de l'Islam*[2], « Sūs al-aķṣā » (É. Lévi- Provençal), s.v.

49. *Kitāb al-nawādir wa l-ziyādāt* d'Ibn Abī Zayd (m. 996), Kairouan. Cet ouvrage est un commentaire de la *Mudawwana* de Saḥnūn.

50. Hadith rapporté par Abū Hurayra no 2353 dans le 42-Kitāb al-masāqāt, 2-Bāb : man qāl : inna ṣāḥib al-mā' aḥaqqu bil-mā', *Ṣaḥīḥ al-Buḫārī*.

51. ʿAlī b. Ziyād (m. 799) est un des plus anciens transmetteurs de Mālik.

52. Ibn Qutayba (m. 889), *Al-Maʿārif*, éd. Ṯ. ʿUkāšat, Le Caire, 1960.

53. Alors gouverneur d'Égypte.

54. Ibn Ḥabīb (m. 853, Cordoue), auteur de la *Wāḍiḥa* (un commentaire du *Muwaṭṭa'*), éd. et trad. esp. M. Arcas Campoy, Madrid, CSIC, 2002.

55. Ibn al-Māǧišūn (m. 827, Médine) disciple de Mālik.

56. Commentaire de la *Mudawwana* rédigé par al-ʿUtbī (m. 868, Cordoue) disciple d'Ibn Ḥabīb.

57. Abū Ǧaʿfar al-Mazdaġī, cadi de Fès (m. 1270).

58. Berbères.

59. Mort en 820.

Auteur

Élise Voguet

Référence électronique du chapitre

VOGUET, Élise. *Le statut foncier et fiscal des terres de l'Ifrīqiya et du Maghreb : l'apport des sources juridiques* In : *Islamisation et arabisation de l'Occident musulman médiéval (VIIe-XIIe siècle)* [en ligne]. Paris : Éditions de la Sorbonne, 2011 (généré le 10 août 2019). Disponible sur Internet : <http://books.openedition.org/psorbonne/2520>. ISBN : 9782859448738. DOI : 10.4000/books.psorbonne.2520.

Référence électronique du livre

VALÉRIAN, Dominique (dir.). *Islamisation et arabisation de l'Occident musulman médiéval (VIIe-XIIe siècle)*. Nouvelle édition [en ligne]. Paris : Éditions de la Sorbonne, 2011 (généré le 10 août 2019). Disponible sur Internet : <http://books.openedition.org/psorbonne/2498>. ISBN : 9782859448738. DOI : 10.4000/books.psorbonne.2498.
Compatible avec Zotero

Islamisation et arabisation de l'Occident musulman médiéval (VIIe-XIIe siècle)

Ce livre est cité par

Lower, Michael. (2014) The Papacy and Christian Mercenaries of Thirteenth-Century North Africa. *Speculum*, 89. DOI: 10.1017/S0038713414000761
(2012) Books Received for Review. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 75. DOI: 10.1017/S0041977X12000523



Éditions de la Sorbonne

Islamisation et arabisation de l’Occident musulman médiéval (VIIe-XIIe siècle) | Dominique Valérian

Quelques remarques sur les conditions de l’islamisation du Maġrib al-Aqṣā : aspects religieux et linguistiques[1]

Yassir Benhima

p. 315-330

Texte intégral

1 Au terme d'une conquête rapide et très mal connue, le Maġrib al-Aqṣā[2] est rattaché politiquement au *dār al-islām* dès le début du VIIIe siècle. Sa position géographique excentrée et son éloignement des sièges du pouvoir central (à Damas puis à Bagdad) et régional (Kairouan) semblent avoir ralenti son assimilation au nouvel empire arabo-islamique. Pourtant, c'est dans un contexte particulier de revendications autonomistes et de défiance à l'égard des nouveaux conquérants qu'a commencé l'islamisation du Maġrib al-Aqā. Ce processus complexe et multidimensionnel a été le plus souvent pensé selon le prisme d'une historiographie traditionnelle, focalisant sur les manifestations événementielles du politique. La vision des sources, notamment celles composées en Orient, témoigne d'un orientalo- centrisme endémique qui laisse peu de place à l'expression des spécificités locales. C'est justement d'une vision depuis la marge (*a view from the edge*) que ce texte ambitionne de rendre compte[3]. L'accent sera volontairement mis dans ces lignes sur les aspects religieux et linguistiques qui ont inéluctablement conditionné les modalités de l'islamisation des populations berbères, mais qui ont aussi fortement agi sur la configuration des structures sociopolitiques et sur les formes de production économique[4].

2 La spécificité de l'islamisation des populations berbères du Maghreb occidental émane également du contexte politique général qui a accompagné son processus séculaire. En effet, et avant l'avènement des Almoravides, qui constitueront le premier pouvoir politique central au Maghreb extrême à partir du milieu du XIe siècle, cet espace a connu une situation de fragmentation politique correspondant à une grande diversité doctrinale, marquée notamment par l'importance du ẖāriǧisme[5] et du šiʿisme[6]. L'unification politique entamée par le pouvoir almoravide a accéléré l'uniformisation religieuse du Maghreb occidental sous la bannière du mālikisme, qui resta, malgré l'intermède almohade, le seul *madhab* (école juridique) au Maroc jusqu'à nos jours.

LA SITUATION RELIGIEUSE AVANT L'ARRIVÉE DE L'ISLAM

3 Il convient d'abord de s'interroger sur la situation religieuse au Maghreb extrême à la veille de la conquête, car il est indispensable de dessiner les contours du socle religieux sur lequel viendra se greffer progressivement la religion musulmane, pour pouvoir mieux appréhender le processus d'islamisation. Il faut rappeler que

notre connaissance de l'Antiquité tardive de la partie occidentale de l'Afrique du Nord souffre d'un manque crucial de données textuelles et surtout d'une archéologie encore limitée exclusivement au triangle qu'occupait la Maurétanie tingitane (Tingi, Sala et Volubilis). Ainsi, nos connaissances sur les spécificités sociales, religieuses et culturelles des populations peu ou pas touchées par la romanisation sont extrêmement restreintes.

La présence du judaïsme

4 La présence, au Maroc, de populations juives est attestée depuis une très haute Antiquité. Leur maintien après la conquête arabe, lui aussi, n'est sujet à aucune contestation, puisque les communautés juives dans les villes et campagnes du Maġrib al-Aqṣā sont régulièrement citées dans les sources arabes, et leur existence comme minorité religieuse continue jusqu'à aujourd'hui.

5 Les premiers témoignages historiques de la présence de communautés juives en Afrique du Nord concernent Carthage et remontent au IIe-IIIe siècle ; il s'agit principalement de noms de rabbins de Carthage cités dans le Talmud de Jérusalem, composé pour l'essentiel au IIIe siècle[7]. En Tingitane, les données épigraphiques attestent également l'existence d'une diaspora juive dès le IIIe siècle, notamment à Volubilis, Sala et Mogador. Cette implantation géographique aurait un lien avec le développement du commerce depuis le début du IIIe siècle[8]. Jean-Marie Lassère remarque en effet que la Tingitane comme d'ailleurs la Proconsulaire ont particulièrement attiré les populations juives, probablement en raison des liens privilégiés avec les juifs d'Italie et de Bétique (pour la Tingitane)[9].

6 On connaît peu d'éléments sur l'organisation sociale et le statut de ces populations juives. Le corpus épigraphique qui les concerne dénote leur pleine intégration dans la culture romaine et hellénistique : sur 63 documents recensés par Lassère, 47 sont rédigés en latin et 12 en grec, seuls les quatre restants sont en hébreu. Justement, le fait que trois de ces quatre *tituli* en hébreu proviennent de la Tingitane (de Volubilis et Sala) atteste le maintien au sein de la communauté juive locale d'une pratique de l'hébreu, sans doute liée à la célébration du culte israélite[10]. Si aucun bâtiment de Tingitane n'a été identifié comme étant une synagogue, ce qui est d'ailleurs assez rare en Afrique romaine[11], une inscription en grec de Volubilis, mentionnant un *prôtopolitès* ou père de la synagogue, en suggère clairement l'existence[12].

7 Après la fin du vᵉ siècle, nous ne possédons pas de témoignage consistant sur la présence juive, qui continue sans doute jusqu'à l'arrivée de l'islam. On peut supposer que la diffusion relative du christianisme dans les grands centres hérités de l'époque romaine a entraîné une certaine dégradation de leurs conditions et a favorisé la dissémination du judaïsme dans les zones périphériques. En témoigneraient les nombreuses mentions apportées par les sources arabes à propos de la confession juive de certaines tribus berbères[13].

8 En effet, à côté d'une diaspora juive latinisée ou hellénisée, vivant dans les espaces de culture romaine, aurait existé une autre population, plutôt rurale, formée de Berbères judaïsés. Des légendes juives rapportent que ces communautés juives berbères furent fondées par des Zélotes qui auraient fui la Cyrénaïque à la suite de la grave révolte du IIᵉ siècle. La conversion des Berbères au judaïsme, que Marcel Simon propose de dater du IIᵉ au Vᵉ siècle, aurait pu être favorisée par la punicisation linguistique des Berbères. Pourtant, comme le souligne Jean-Marie Lassère, outre l'aspect limité de la diffusion de la langue punique chez les populations berbères, et à plus forte raison dans des zones reculées au sud de la Tingitane, cette présence de communautés juives traditionalistes n'est évoquée par aucun texte classique et ne semble pas, pour l'instant, avoir laissé de vestige archéologique. Il suggère de son côté une judaïsation plus tardive des Berbères, qui serait une conséquence des migrations forcées des communautés juives d'Afrique du Nord vers les zones méridionales suite à la dégradation de leur situation en raison de la persécution justinienne[14].

9 L'existence supposée de populations massivement judaïsées, parfois organisées en pouvoirs autonomes (ou royaumes)[15], serait une survivance de légendes séculaires sur l'existence des dix tribus d'Israël (ou de certaines d'entre elles) dans les pays des Berbères ou dans le *bilād* al-Sūdān. De telles légendes sont véhiculées dès le ixe siècle par Eladad ha-Danī, originaire de l'Orient, mais qui est signalé à Kairouan vers 880 et plus tard en al-Andalus[16]. Ces légendes viennent confirmer l'extension géographique du judaïsme en Afrique du Nord dans les franges subsahariennes en lien avec le développement des axes du commerce transsaharien ; l'origine supposée juive de certaines tribus berbères est aussi un moyen d'expliquer la perméabilité du milieu berbère à des traditions ou rituels juifs[17].

10 Si le maintien de communautés juives berbères est bien attesté jusqu'à nos jours, l'existence de tribus berbères entièrement juives

durant les premiers siècles de l'islam reste hypothétique. Le caractère tardif du récit d'Ibn Abī Zarʿ à propos des tribus juives combattues par Idrīs Ier[18] ne plaide pas pour sa véracité. Al-Bakrī, auteur de l'un des premiers récits qui nous soient parvenus sur les débuts de la dynastie, ne confirme pas cette information et se contente de mentionner les guerres d'Idrīs II contre les ẖāriǧites[19].

La faible empreinte chrétienne

11 Il importe de souligner que, à la différence des provinces orientales de l'Afrique du Nord romaine, vandale puis byzantine, la Tingitane n'a connu qu'une christianisation très limitée. Les premières actions d'évangélisation datent, au plus tôt, de la seconde moitié du IIIe siècle[20]. Les martyrologes, souvent bien tardifs, apportent quelques éléments intéressants sur d'éventuels épisodes de persécutions subies par les chrétiens ou les religieux venant en Maurétanie à des fins de prosélytisme. C'est le cas du martyre de Marcel, attesté dans un document médiéval du Xe siècle. Le texte place l'événement à Tanger en 289, durant les célébrations d'un culte impérial[21]. Le martyre d'Eugène et de Macario, qui eut lieu sous l'empereur Julien (355-363), est placé par une source orientale à Gildoba de Maurétanie, ville qu'on pourrait identifier comme Gilda[22]. Quant au martyre de Cassien à Tanger, qui daterait de la fin du IIIe siècle[23], il est à l'origine, à la fin du ive siècle, d'un culte funéraire répandu à Tanger[24].

12 Le corpus épigraphique chrétien en Tingitane demeure très limité. Dans sa synthèse récente sur la Tingitane durant l'Antiquité tardive, Noé Villaverde recense uniquement onze épitaphes, provenant de Tingi et sa région et de Volubilis. La chronologie des inscriptions provenant de Tingi (trois épitaphes du IVe, une probablement de la fin du Ve et une du VIe siècle) témoignerait d'un certain développement du christianisme local au ive siècle, bien avant Volubilis, où un seul document épigraphique serait au plus tôt de la fin du IVe-Ve siècle, alors que les cinq documents restants datent du VIIe siècle[25].

13 De ces documents, il ressort que le christianisme de la Tingitane se nourrit des influences d'autres régions limitrophes, notamment de l'Hispania ; cela est perceptible dans les formules apparaissant sur les inscriptions de Tingi[26]. À Volubilis, les liens privilégiés avec Altava, dans l'Oranais, sont notés : à partir de l'analyse des épitaphes datant de 599 à 655, on a émis l'hypothèse que ces chrétiens étaient originaires d'Altava (dans l'Oranais)[27].

14 À ces inscriptions funéraires s'en ajoutent deux autres, provenant de Tingi et de Sala, évoquant l'encadrement épiscopal dans ces deux villes au début du ve siècle[28].

15 Cette faible présence du christianisme dans la Tingitane tardo-antique se confirme par l'extrême rareté des lieux de culte identifiés sur des sites qui ont fait d'ailleurs l'objet de plusieurs décennies de fouilles systématiques. Ainsi, Volubilis n'a livré pour l'instant aucune trace d'une église ; à Tanger, quelques rares vestiges (une rangée de quatre colonnades) ont été interprétés par Thouvenot comme étant une église paléochrétienne, même si aucun élément ne permet d'attester la vocation religieuse du monument[29]. Seul un ensemble cultuel paléochrétien, composé d'une église, d'un baptistère et de bâtiments annexes, a été récemment découvert à Zilil. Le complexe date de la seconde moitié du ive siècle ; il fut abandonné avec la destruction (l'incendie) de la ville intervenue au début du ve siècle[30]. Enfin, un bâtiment découvert à Ceuta, composé de trois nefs dont la centrale est terminée par une abside, servait surtout de lieu d'inhumation ; il s'agirait plus d'un enclos funéraire que d'une église ; son abandon est daté de la fin du premier quart du ve siècle[31].

16 En somme, tout cela témoigne d'une christianisation très limitée (en comparaison avec la future Ifrīqiya) et explique pourquoi d'éventuelles minorités chrétiennes sont quasiment absentes des récits relatifs aux premiers temps de l'islam au Maghreb extrême. En effet, à l'exception de quelques témoignages tardifs (xive siècle) mentionnant des tribus chrétiennes combattues par Idrīs II, on ne possède pas d'éléments directs sur le sujet. Très rares sont les informations qu'on pourrait interpréter dans le sens du maintien d'une toute petite communauté chrétienne, comme celle rapportée par al-Ya'qūbī, qui parle d'une ville proche de Fès, habitée par Barqasāna, groupe de « Berbères anciens[32] ». Malheureusement, le nom de la ville ne nous est pas connu, en raison d'une lacune du manuscrit[33]. Or, on sait maintenant que ce terme, Barqasāna ou Barqağāna (dont on ne connaît pas l'étymologie), a été employé au Maghreb au haut Moyen Âge pour désigner des populations chrétiennes autochtones[34]. L'existence à Fès d'une porte de l'église (*bāb al-kanīsa*), mentionnée pour la première fois par al-Bakrī, pourrait être interprétée comme un témoignage de l'existence passée, voire du maintien de l'activité d'un lieu de culte chrétien[35].

Les cultes polythéistes et animistes[36]

17 En dehors des religions monothéistes, quels autres religions ou cultes existaient au Maghreb occidental au moment de l'arrivée de l'islam ? La réponse est très délicate, toujours en raison de l'absence totale de documents écrits et surtout faute de recherches archéologiques. Mais là aussi, quelques indices peuvent témoigner de l'existence d'autres cultes (qu'on peut qualifier grossièrement d'animistes).

18 Noé Villaverde Vega fait remarquer que le polythéisme romain, qui était bien implanté durant l'époque impériale, se prolonge durant l'Antiquité tardive. Il note par exemple le maintien dans les épitaphes tardo-antiques de formules évoquant un culte polythéiste (*d*[*iis*] *m*[*anibus*] *s*[*acrum*]). Les cultes anciens se manifestent également par l'importance des cultes voués aux grottes et cavernes. Ce sont vraisemblablement lesdits cultes chtoniens dénoncés par l'évêque de Carthage, Quoduultdeus, à la fin du ve siècle, quand il parle de la Abaritana, qui serait la dénomination de la province vandale du détroit de Gibraltar[37].

19 Un hiatus chronologique de plusieurs siècles nous empêche de suivre la trace de ces cultes polythéistes ou encore animistes qui se seraient maintenus jusqu'à la conquête arabe, voire après. À peine quelques indices, relativement tardifs, iraient dans ce sens.

20 Je pense particulièrement à une mention rapportée par al-Bakrī, mais que l'auteur andalou a compilée dans l'œuvre plus ancienne de Muḥammad b. Yūsuf al-Warrāq. Le texte évoque une tribu berbère adorant un bélier, habitant une montagne inaccessible sur la route menant de Aġmāt au Sūs[38]. Hady-Roger Idris avait écrit une petite note sur ce témoignage, et sur une autre mention des adorateurs du bélier en Ifrīqiya au ixe siècle, citée dans l'ouvrage ibāḍite d'al-Šammāḫī[39] ; il avait exclu toute éventuelle subsistance de tels cultes au xe siècle et a interprété ces mentions comme étant un moyen pour dénigrer les Šiʿites, étant donné que les deux mentions interviennent dans des passages où il est question, de près ou de loin, de Šiʿites[40]. L'argument d'Idris me paraît fragile, car les auteurs antišiʿ ites n'ont pas manqué ailleurs de qualificatifs de tout genre pour désigner leurs ennemis, à tel point qu'il est absurde de trouver un moyen aussi détourné et invraisemblable pour les invectiver.

21 Malgré l'absence totale de toute documentation écrite, l'idée de l'existence d'un culte du bélier mérite, me semble-t-il, d'être examinée de plus près. Il serait possible par exemple, travail que je n'ai pas fait, de voir les représentations de béliers dans les gravures rupestres (classées généralement d'une manière grossière comme pré- ou protohistoriques) du Haut-Atlas. Ethnonymes et

toponymes peuvent s'avérer utiles à cette même étude : on a la chance en effet de disposer d'un nombre considérable de toponymes et d'ethnonymes des zones berbères du Sud marocain, cités dans le recueil hagiographique du *Tašawwuf* écrit au début du XIIIe siècle, dont l'édition critique a montré d'une manière incontestable la richesse considérable, d'un point de vue historique, des noms et des mots berbères qui y figurent. L'on peut citer par exemple le sens de l'ethnonyme des Hazmīra, tribu située entre Marrakech et le pays des Ragrāga (au sud des plaines atlantiques) : la forme arabisée vient d'*izāmmarn*, qui signifie « béliers » ; une fraction des Saksāwa, toujours dans le Haut-Atlas occidental, s'appelait Idāwyzīmar (les gens du bélier) ; dans le Moyen-Atlas existait une autre tribu, connue sous le nom des Hazmīra (Hazmīrat Irūǧǧān), tribu d'origine de l'un des plus connus des saints berbères, Abū Ya'zā[41]. Dans la toponymie, l'étymologie du nom de la localité d'Illā Iskāwn, dans la plaine de Dukkāla, est « celui qui a des cornes » ; on peut supposer un lien avec le bélier car cette dénomination ne peut être justifiée par un quelconque accident topographique[42]. Un autre toponyme, Amaškād, a exactement le même sens, et on le rencontre dans le pays des Haskūra, ou dans le Tādla[43].

22 Les informations puisées dans les sources arabes médiévales rejoignent nombre d'indices suggérés par l'art rupestre et qui témoignent justement de l'importance du culte du bélier. Si l'on n'est pas en mesure de dater d'une manière précise ces gravures, ni d'attester une quelconque contemporanéité avec la période immédiatement antérieure à l'islamisation, l'abondance du thème du bélier est symptomatique de l'importance de ce culte et d'éventuels rites qui lui sont associés dans le monde berbère. La figuration du bélier orné ou à coiffe, largement attestée dans les documents rupestres de l'Atlas saharien et de Libye, en est un parfait exemple. L'imagerie à base de bélier se retrouve également dans de nombreuses cultures africaines, en Égypte, à Kerma au Soudan, ou encore dans plusieurs sociétés subsahariennes. La diffusion de ce culte aurait pu avoir un lien avec la prépondérance des activités pastorales, qui donne naturellement à l'animal une position centrale dans la vie et les croyances des hommes[44]. Cette forte représentation du bélier peut aussi être interprétée comme une évocation de l'importance de rites sacrificiels. L'on connaît par ailleurs la profusion rituelle qui caractérise encore les populations berbères, notamment au Maroc, où les sacrifices scandent différentes étapes de la vie de la communauté[45].

23 Les éléments médiévaux exposés plus haut vont dans le sens de l'existence possible d'un culte du bélier ; d'autres, plus récents, ont pu être interprétés comme d'éventuelles survivances de telles croyances (à vérifier, par exemple, du côté de la mascarade). Sans s'aventurer sur ce terrain, qui peut être glissant, on ne peut douter de l'apport potentiel d'études d'anthropologie historique sur les rites et les croyances populaires chez les populations berbères médiévales, comme les reflètent notamment les recueils hagiographiques.

24 Une autre question est suscitée par la mention récurrente du bélier, et parfois d'autres animaux, comme faisant l'objet de cultes spécifiques ou de croyances surnaturelles. La religion des anciens Berbères avant l'islam trahirait-elle des rites de type totémique ? Il faut dire que la question a été depuis longtemps posée par les orientalistes. Louis Massignon fut parmi les premiers à y consacrer une étude, faisant un large emploi de données ethnographiques recueillies au Maroc[46]. Le problème majeur qui se pose à ce propos relève plutôt du caractère extrêmement fragmentaire de la matière historique qui ne permet pas de restituer les différents rapports entretenus entre l'homme et l'animal dans le cadre de ce lien supposé totémique. La seconde difficulté est inhérente au concept de totémisme lui-même et sa genèse au sein de l'anthropologie moderne. L'on sait que le terme, né à partir de travaux sur les Amérindiens, puis étendu par des enquêtes à d'autres peuples (dans les îles du Pacifique en particulier), n'a pas d'équivalent dans la culture sémitique ou berbère. Le défi à relever consiste en une contextualisation du concept afin de pouvoir rendre compte fidèlement de sa portée à l'époque préislamique, puis de son évolution, voire de ses formes de compromis avec l'islam[47].

Les monuments funéraires

25 Enfin, pour la connaissance des cultes des Berbères à la veille, voire au début de l'époque islamique, l'archéologie funéraire s'avère prometteuse. On sait par exemple que plusieurs monuments funéraires (*tumuli*, mausolées ou monuments mégalithiques), généralement classés dans une vague protohistoire dont les limites chronologiques restent indéfinies, peuvent se révéler d'une période proche de la conquête arabe. En témoigne le monument du Gour dans le Gharb, fouillé à la fin des années 1950, et daté par des analyses de C14 de 640 (avec une fourchette d'erreur de quatre-vingt-dix ans)[48], ce qui nous place à une période plus ou moins proche de la conquête arabe.

26 Le monument mégalithique du Gour, sans doute le plus caractéristique au Maġrib al-Aqṣā, doit être toutefois placé dans son contexte plus large. Il participe d'un ensemble de monuments funéraires tardo-antiques dont l'aspect grandiose a suscité plusieurs interrogations. C'est le cas des djedars, pyramides funéraires situées dans la région de Tiaret et construites entre les VIe et VIIe siècles[49]. La paternité de ces monuments est attribuée à des princes berbères autonomes, qui auraient régné sur la région et dont l'un serait identifié par une inscription d'Altava datée de 508[50]. L'origine berbère des djedars est clairement avancée par les travaux archéologiques qui leur ont été consacrés : en effet, de par leur morphologie et leur disposition architecturale, ils se distinguent d'autres mausolées mégalithiques de l'Afrique du Nord influencés par la tradition architecturale gréco-punique ou romaine. Les djedars se rattachent davantage aux bazinas caractéristiques de la protohistoire maghrébine et empruntent des éléments aux monuments à chapelle ou aux monuments à déambulatoire. Or, ces deux catégories sont essentiellement implantées dans une vaste aire géographique méridionale, allant du Fezzan jusqu'au Tāfilalt[51]. La présence de tels monuments, dans une région certainement touchée par la christianisation, témoigne du maintien de cultes funéraires berbères à une époque tardive, presque contemporaine du début de la conquête arabe. L'on est en droit de se demander si ces traditions funéraires continuent après la conquête arabe, avant que l'islamisation n'atteigne profondément toutes les strates des populations berbères. Il est certain que la réponse à cette interrogation passe d'abord par un changement d'optique dans la recherche sur les pratiques funéraires et par la nécessité de dépasser toute lecture essentialiste. La datation des nombreux monuments funéraires, vaguement considérés comme protohistoriques, est amenée ainsi à être affinée[52].

La situation religieuse avant l'islam et son impact sur l'islamisation

27 Les caractéristiques de la situation religieuse au Maghreb extrême à la veille de la conquête arabe ont-elles influencé le processus d'islamisation, son rythme et sa profondeur ?

28 Il est vraisemblable que la christianisation marginale du pays a pu accélérer l'action d'une première islamisation, dans le sens où l'absence d'un encadrement religieux consistant et de communautés fortement structurées a pu faciliter la conversion des

individus et des groupes et leur rattachement progressif, quoique sans doute très superficiel au début, à la nouvelle religion. Le seul groupe capable de se maintenir dans un tel contexte était la communauté juive, bien enracinée dans la société berbère, et certainement mieux armée pour s'adapter à un contexte minoritaire.

29 Il demeure nécessaire aussi de s'interroger sur les formes d'adaptation des populations polythéistes ou animistes à l'islam. Faute de sources précoces, les données historiques manquent cruellement. Pour l'instant, seule l'anthropologie des pratiques religieuses subcontemporaines permet de rendre compte de l'aboutissement du long processus de fusion, d'association ou de collusion des traditions et pratiques « islamiques » avec un socle de croyances préexistant.

30 La religion des Barġwāṭa[53], judicieusement interprétée par Mohamed Talbi comme une adaptation locale de l'islam[54], témoigne justement d'une forme de syncrétisme que l'on retrouve d'ailleurs dans d'autres contextes d'islamisation.

31 Dans une autre marge de l'aire islamique, l'actuelle Indonésie, Clifford Geertz n'avait-il pas remarqué, dans un pays somme toute récemment islamisé, la diversification des formes d'islamisation en fonction des groupes sociaux et des secteurs géographiques, ce qui entraîne la multiplication des formes de compromis entre pratiques islamiques et traditions locales[55]. Dans le Maghreb occidental du haut Moyen Âge, ces formes de compromis ne nous sont pas toujours parvenues ; mais certaines de leurs caractéristiques foncières, qu'il reste à l'historien à déterminer plus finement, se sont perpétuées dans la définition d'un islam berbère fortement imprégné « par le culte des saints, par l'austérité morale, par les pouvoirs magiques et par la piété agressive[56] ».

LE BERBÈRE ET LA DIFFUSION DE L'ISLAM : L'ISLAMISATION AVANT L'ARABISATION

32 La multiplication des angles d'approche est nécessaire pour appréhender notre objet d'étude dans sa complexité. Une approche sociolinguistique de l'histoire de l'islamisation, qui n'a pas été entreprise d'une manière systématique, serait en mesure de nous aider à mieux appréhender les phénomènes d'acculturation au sein de la société maghrébine en général.

33 Il importe de prime abord d'attirer l'attention sur la nécessité de dissocier, du moins dans le cas du Maġrib al-Aqṣā, l'œuvre d'islamisation de l'action d'arabisation linguistique des populations

berbères. Il est en effet tout à fait légitime de s'interroger sur la langue avec laquelle se sont diffusés le message des premiers musulmans et, par la suite, les actions de propagande et de prosélytisme des différentes doctrines. On peut dire que l'adhésion des Berbères à l'islam fut généralement rapide, mais que cette adhésion restait sans doute superficielle, et que l'islamisation en profondeur a nécessité plusieurs siècles dans un Maghreb occidental berbérophone à une écrasante majorité, dans lequel l'arabe s'imposait à peine en milieu urbain et chez les élites religieuses et politiques.

La langue berbère comme véhicule de l'islamisation

34 On peut à ce propos remarquer que certains groupes religieux (certaines doctrines) ont rapidement utilisé la langue berbère pour véhiculer leur discours religieux[57]. Les ibāḍites, qui nous ont laissé une littérature relativement abondante, portent dans leurs écrits arabes la trace indélébile d'une utilisation du berbère dans la transmission du message religieux. Plusieurs chercheurs, historiens ou linguistes, ont mis en évidence l'importance des passages et des expressions en berbère contenus dans cette littérature.

35 Les chroniques ibāḍites conservent également des indices de l'utilisation du berbère comme langue de communication entre le pouvoir rustamide de Tāhart et les dignitaires religieux des ibāḍites, notamment sous le règne de ʿAbd al-Wahhāb, fils de ʿAbd al-Raḥmān, fondateur de la dynastie[58]. Le souvenir d'autres ouvrages, malheureusement perdus, nous est transmis par la littérature ibāḍite. Plusieurs écrits berbères en prose, à vocation religieuse et didactique, sont signalés dès la première moitié du IIIe/IXe siècle. Le premier est dû à Mahdī al-Naffūsī, éminent polémiste ibāḍite qui s'était illustré dans la lutte idéologique contre les muʿtazilites et qui composa un texte en berbère pour réfuter les Naffāṯiyya, protagonistes d'une doctrine ibāḍite sectaire[59]. D'autres ouvrages plus tardifs sont également cités, notamment le commentaire en berbère d'un recueil de traditions ibāḍites, rédigé au XIe siècle[60]. Une littérature poétique en berbère, chantant notamment des thèmes historiques, hagiographiques ou religieux, est attestée dès le temps de la principauté de Tāhart[61].

36 Même si une petite minorité ibāḍite est signalée à Siğilmāsa au ixe siècle[62], cette littérature ibādite en berbère ne semble pas avoir touché d'une manière importante le Maghreb occidental. Justement, l'absence d'une production comparable et aussi précoce

permettrait, entre autres raisons, de comprendre le faible enracinement au Maghreb extrême des Ṣufrites, dont la présence est rapidement balayée par l'action conjointe des empires fatimide et omeyyade, qui se disputaient le contrôle du Maghreb occidental, et en particulier des territoires anciennement ṣufrites situés autour de Siğilmāsa et dans le Dra[63].

37 Le deuxième exemple d'une utilisation massive du berbère, et revendiquée semble-t-il comme une forme d'autonomie (indépendance) politique, est attesté chez les Barġwāṭa[64]. Pour ces derniers, l'utilisation du berbère revêt plusieurs formes, dont la plus emblématique fut la revendication d'un Coran en berbère, dont la description par les sources laisse penser qu'il s'agit plus d'une imitation du Coran que d'une traduction, comme le suggèrent certains auteurs. Les différentes expressions capitales (récitées pendant la prière) étaient également dites en berbère. La revendication par les Barġwāṭa d'un Coran en berbère trahit un autre problème majeur dans les conditions de la transmission, dans une langue autre que l'arabe, du message de l'islam. Les rites de l'islam, y compris la récitation de versets coraniques, pouvaient-ils se faire dans une autre langue que l'arabe ? Il ne semble pas que la question ait suscité l'intérêt des savants de l'Occident musulman, notamment des mālikites, en dehors de la réaction désapprobatrice du milieu des juristes à Fès à l'instauration de l'appel à la prière (*āḏān*) et du prêche hebdomadaire du vendredi (*ẖuṭba*) en berbère par les Almohades. Les raisons de cette absence restent encore à discerner, même si l'on peut soupçonner le manque en berbère d'une tradition scripturaire élaborée et fort répandue. À l'autre bout du *dār al-islām*, la situation du persan est bien différente. L'école ḥanafite, la plus importante en Perse parmi les courants sunnites, autorisait la traduction du Coran pour ceux qui n'y avaient pas accès en arabe. Cela semble avoir encouragé les traductions partielles depuis le xe siècle, sans oublier le nombre important des commentaires et exégèses du Coran rédigés en persan durant l'époque médiévale[65].

Terminologie musulmane en berbère

38 Dans ces rapports de la langue et de la religion, l'adaptation de termes religieux musulmans en berbère dès une haute époque est significative de l'intérêt que pourrait avoir l'étude des éléments linguistiques. Ainsi, les linguistes ont identifié plusieurs termes berbères, empruntés à l'arabe à une haute époque puisque leurs caractéristiques morphologiques attestent leur appartenance à une

strate linguistique plus ancienne que la plupart des emprunts à l'arabe. Ces mots sont *zzal* (*ṣallā* : prier), uzum (*ṣām* : jeûner), *tamezguida* (*masǧid* : mosquée). D'autres mots, comme les noms des prières canoniques, sont typiquement berbères : *tizwarnin* (*ẓuhr*, prière de midi), *takwzin* (*'aṣr*, prière de l'après-midi), *tinwutši* (*maġrib*, prière du coucher de soleil), *tinyiḍs* (*'išā'*, prière du soir)[66]. Leur similitude dans la plupart des parlers berbères témoigne là aussi de l'ancienneté de leur transposition en berbère.

39 Enfin, il importe de souligner que les premiers musulmans berbères (y compris les Barġwāṭa), avaient un nom spécifique pour Allāh : il s'agit de Yākūš, terme qui apparaît par exemple dans le récit de Zammūr, l'émissaire des Barġwāṭa à la cour d'al-Ḥakam II, récit rapporté par al-Bakrī. Il est question de Yākūš dans des formules rappelant leurs équivalents (au nom de Dieu, Dieu est grand, etc.).

40 Les origines de ce terme ne sont pas encore connues avec certitude : René Basset parle du sens de « celui qui donne » (ce qui correspond au nom d'*al-mu'ṭī* ou *al-'āṭī*), qui serait présent dans les parlers zénètes ; Georges Marcy, quant à lui, parle plutôt d'une adaptation berbère du nom latin de Jésus, qui serait passé en berbère et aurait changé de sens[67].

41 Ce terme Yākūš, présent chez les Barġwāṭa et qu'on trouve mentionné dans des chroniques ibāḍites, était connu également d'autres populations berbères.

42 Ibn Ḥawqal cite ainsi, dans la liste des tribus berbères qu'il fournit à la fin de sa description du Maghreb, le nom du groupe tribal zénète Banū Yillasīkušn, ethnonyme qui signifie, selon les termes du géographe oriental, *qawm Allāh* (les gens d'Allāh)[68].

43 Le témoignage le plus éloquent est sans doute le nom même de Marrakech.

44 L'étude d'Aḥmad al-Tawfīq sur ce toponyme a montré que son origine berbère serait (selon les parlers) Amurākūš, Murūkuš ou bien Murwakūš, qui sont différentes manières d'associer deux termes de ce nom composé : *amur* (bien attesté à l'époque médiévale et signifiant un espace neutre entre les territoires de deux tribus, pouvant servir de marché, équivalent de *haram*) ; et *Yakūš* (Dieu), le tout signifiant *ḥimā Allāh*[69]. Quant au passage de la forme initiale à Marrākuš, il nous est révélé par la première mention de la ville, dans le *Tibyān* de l'émir 'Abd Allāh, où il parle à deux reprises de Murrūkuš[70].

45 De tout cela, il convient de dire que ces éléments d'ordre linguistique peuvent participer à une sorte de réhabilitation d'une

mémoire et d'une culture berbères, souvent absentes de l'approche de l'histoire de l'islamisation.

CONCLUSION

46 Les modalités de la réception, de l'appropriation et de l'assimilation de l'islam par les populations berbères du Maghreb extrême trahissent un phénomène complexe dont plusieurs aspects ne sont encore guère connus. Si l'empreinte du local est prégnante dans la définition d'un « islam marocain », notamment dans les dimensions rituelles et linguistiques, la part du global a été de tout temps décisive au travers de la circulation des idées et des modèles religieux et idéologiques dans l'aire musulmane. L'étude des formes et des processus d'implantation des différents courants religieux, orthodoxes ou hétérodoxes, s'avère ainsi capitale pour une approche appropriée de l'islamisation du Maġrib al-Aqṣā[71].

Notes

1. La rédaction de la version finale de cet article a été effectuée dans le cadre d'une bourse postdoctorale de la Casa de Velázquez à Madrid (2e semestre 2008).

2. Il s'agit sans doute d'un terme anachronique pour cette période, car il apparaît pour la première fois chez al-Idrīsī, pour référer à une unité spatiale et politique clairement identifiée. Voir M. Kably, « Al-dawla al-maġribiyya fī al-'aṣr al-wasīṭ », *Al-dawla wa al-wilāya wa al-maǧāl fī al-Maġrib al-wasīṭ*, Casablanca, 1997, p. 74. Auparavant, le Maġrib al-Aqṣā était composé de plusieurs unités spatiales (régions) définies selon un découpage administratif hérité de l'Antiquité (*bilād* Ṭanǧa pour la Tingitane) ou selon les entités politiques du moment (Mamalkat āl Idrīs ou Mamlakat Banū Ṣāliḥ, par exemple).

3. En référence aux idées stimulantes de R. W. Bulliet, *Islam. The View from the Edge*, New York, 1994.

4. Ce texte fait partie d'une réflexion générale sur l'islamisation et la construction religieuse et identitaire de la société et des pouvoirs politiques du Maġrib al-Aqṣā. Plusieurs travaux sur l'émergence de la dynastie idrisside et la spécificité de son pouvoir politique sont à paraître. Sur l'arrière-plan économique de cette évolution, voir Y. Benhima, « L'économie rurale au Maghreb occidental, de la conquête arabe au milieu du XIe siècle », *Le Maghreb, al-Andalus et la Méditerranée (VIIIe- XIIIe)*, éd. Ph. Sénac, Toulouse, 2007, p. 225-236.

5. Les origines et les modalités de la constitution des différents pouvoirs politiques du Maghreb occidental méritent un examen détaillé, qui ne relève pas de notre propos ici. Rappelons seulement que plusieurs de ces pouvoirs sont nés après la grande révolte berbère de 740, partie par ailleurs de la Tingitane. Le soulèvement des Berbères était inspiré par le ẖāriǧisme, qui fut la première doctrine à s'imposer parmi les tribus berbères qui trouvèrent dans ce mouvement égalitariste, prônant la révolte contre un pouvoir injuste et tolérant

la multiplicité des imams, un vecteur de leur revendication politique contre l'« impérialisme » omeyyade. Au Maghreb extrême, plusieurs protagonistes issus de cette révolte seront à l'origine de l'apparition de deux entités politiques ẖāriǧites, d'obédience ṣufrite : les Midrārides à Siǧilmāsa (ville fondée en 757 et qui fut le siège de leur pouvoir entre 770 et 909, puis au milieu du xe siècle entre 943-58) et les Barġwāṭa dans le Tāmsna, d'abord d'obédience ṣufrite, puis convertis à une doctrine hérétique au milieu du ixe siècle. Cette entité continua d'ailleurs à exister jusqu'à l'avènement des Almoravides (et non pas des Almohades), malgré son affaiblissement à la fin du xe et au début du xie siècle. Un autre pouvoir ṣufrite a existé pour une période plus limitée à Tudġa, région entre le Dra et le Tāfilālt.

6. La présence šīʿite est principalement représentée par le pouvoir idrisside, de tendance zaydite, fondé par Idrīs Ier à son arrivée au Maghreb extrême en 787 ou 788, et consolidé par son fils et successeur Idrīs II, avant de se fragmenter en de nombreuses entités locales après la mort de ce dernier. Certaines d'entre elles se maintiennent jusqu'à la deuxième moitié du xe siècle. Notons l'existence d'une petite principauté d'obédience sunnite dans l'extrême Nord, autour de Nakkūr, et qui resta dans l'orbite de Cordoue jusqu'au début du xe siècle, au moment du déclenchement de la lutte à distance entre Omeyyades et Fatimides pour le contrôle du Maghreb.

7. J.-M. Lassère, *Ubique Populus. Peuplement et mouvements de population dans l'Afrique romaine de la chute de Carthage à la fin de la dynastie des Sévères (146 a. C-235 p. C.)*, Paris, 1977, p. 413-414.

8. N. Villaverde Vega, *Tingitana en la antigüedad tardía (siglos III-VII)*, Madrid, 2001, p. 324.

9. Lassère, *Ubique Populus*, *op. cit.*, p. 421.

10. *Ibid.*, p. 420.

11. *Ibid.*, p. 415, recense seulement deux synagogues formellement identifiées, l'une à Naro (Hammam Lif), l'autre à Leptis Magna.

12. E. Frézouls, « Une synagogue juive attestée à Volubilis », *Acta of the Fifth International Congress of Greek and Latin Epigraphy (Cambridge, 1967)*, Oxford, 1971, p. 287-292. Voir également Villaverde Vega, *Tingitana*, *op. cit.*, p. 324.

13. Villaverde Vega, *Tingitana*, *op. cit.*, p. 326.

14. Lassère, *Ubique Populus*, *op. cit.*, p. 423-426.

15. À l'instar de la légende du royaume juif de Dra.

16. H. Z. Hirschberg, « The problem of judaized berbers », *Journal of African history*, 4/3, 1960, p. 329.

17. *Ibid.*, p. 338-339.

18. Ibn Abī Zarʿ, *Al-Anīs al-muṭrib bi-rawḍ al-qirṭās fī tārīẖ al-Maġrib wa aẖbār binā' madīnat Fās*, Rabat, 1973, p. 20-21.

19. Al-Bakrī, *Description de l'Afrique septentrionale* (texte arabe : *Al-Masālik wa al-mamālik*), trad. W. MacGuckin De Slane, Paris, 1965, p. 123.

20. R. Thouvenot, « Les origines chrétiennes en Maurétanie Tingitane », *Revue des études anciennes*, 71/3-4, 1969, p. 355.

21. Pour plus de détails sur les circonstances de ce martyre, voir Villaverde Vega, *Tingitana*, *op. cit.*, p. 339-344. L'auteur conclut que la pratique du christianisme était encore minoritaire et que l'attitude du centurion Marcel n'a pas suscité de réactions d'approbation ou de sympathie. L'absence de tout témoignage sur un quelconque culte de saint Marcel en Tingitane irait également dans le sens d'un faible enracinement du christianisme à l'époque.

22. *Ibid.*, p. 344.

23. Thouvenot, « Les origines chrétiennes en Maurétanie Tingitane », art. cité, p. 361.

24. Villaverde Vega, *Tingitana*, *op. cit.*, p. 345-346. L'auteur espagnol en conclut à « la christianisation pratiquement totale » de la population de Tingi, jugement qui paraît un peu excessif au regard de la rareté des monuments et des épitaphes chrétiens de la région.

25. *Ibid.*, p. 328-329, et annexe 1, p. 402-407.

26. *Ibid.*, p. 329.

27. Thouvenot, « Les origines chrétiennes en Maurétanie Tingitane », art. cité, p. 375-377.

28. Villaverde Vega, *Tingitana*, *op. cit.*, p. 336-339.

29. E. Lenoir, « Monument du culte chrétien en Maurétanie Tingitane », *Antiquité tardive*, 11, 2003, p. 174.

30. *Ibid.*, p. 167-173.

31. *Ibid.*, p. 174-75.

32. Al-Ya'qūbī, *Kitāb al-buldān*, éd. M. J. de Goeje, Leyde, 1860 ; rééd. 1967, p. 358.

33. L'éditeur identifie toutefois les lettres ṭ et r.

34. A. Ben Hamadi, « Sur les traces d'un groupe tribal énigmatique : les Barqağana. Micro-question ou macro-question ? », *La tribu dans le monde arabo-islamique, état de la question et nouvelles perspectives*, *Revue tunisienne des sciences sociales*, 127, 2004, p. 167-190.

35. Al-Bakrī, *op. cit.*, p. 116.

36. La définition de la nature des cultes non monothéistes antéislamiques pose un sérieux problème de terminologie. Notre ignorance de leurs fondements mythologiques et de leurs caractéristiques rituelles nous empêche de statuer sur leur type exact. La notion de paganisme, souvent utilisée pour désigner des cultes préislamiques ou préchrétiens, est évitée à dessein, en raison des connotations qu'elle comporte.

37. Villaverde Vega, *Tingitana*, *op. cit.*, p. 321-322.

38. Al-Bakrī, *op. cit.*, p. 161.

39. Al-Šammāḫī, *Kitāb al-siyar*, éd. M. Ḥasan, Tunis, 1995, p. 196.

40. H.-R. Idris, « Examen des sources attestant la survivance d'un culte du bélier au Maġrib vers le xe siècle », *Arabica*, 12/3, 1965, p. 297-305, et T. Lewicki, « Culte du bélier dans la Tunisie musulmane », *Revue des études islamiques*, 1935, cahier II, p. 195-200.

41. Voir Ibn al-Zayyāt al-Tādilī, *Al-Tašawwuf ilā riǧāl al-taṣawwuf*, éd. A. al-Tawfīq, Rabat, 1984, p. 213, note 476.

42. *Ibid.*, p. 131, note 145.

43. *Ibid.*, p. 291, note 753.

44. A. Acharti, « The adorned ram of the rock art and al-Karraz of the Classical Arabic sources », *Sahara*, 14, 2003, p. 170-174.

45. Voir notamment le travail de H. Rachik, *Sacré et sacrifice dans le Haut-Atlas marocain*, Casablanca, 1990.

46. L. Massignon et L. Bouvat, « Le rôle des études totémiques en islamologie », *Revue du monde musulman*, 44-45, 1921, p. 1-44.

47. Certains auteurs interprètent l'existence d'une onomastique tribale utilisant des noms d'animaux en Arabie préislamique (à l'image de Kalb, Ṯaʿlaba, Qurayš, Asad), comme une forme possible de totémisme. Voir à ce propos l'ouvrage récent de H. Djaït, *La vie de Muḥammad. La prédication prophétique à La Mecque*, Paris, 2008, p. 73.

48. G. Camps, « Gour », *Encyclopédie berbère*, t. XXI, 1999, p. 3177-3188.

49. J.-P. Laporte, « Les djedars, monuments funéraires berbères de la région de Frenda et de Tiaret », *Identités et cultures dans l'Algérie antique*, dir. Cl. Briand-Ponsart, Rouen-Le Havre, 2005, p. 321.

50. Il s'agit de Masuna, qualifié par le texte de l'inscription de *rex Maurorum et Romanorum*, probablement une référence à l'exercice de son autorité sur les populations aussi bien berbères que romanisées. Cf. G. Camps, « REX GENTIUM MAURORUM ET ROMANORUM. Recherches sur les royaumes de Maurétanie des VI[e] et VII[e] siècles », *Antiquités africaines*, 20, 1984, p. 183-218.

51. Laporte, « Les djedars », art. cité, p. 388 et suiv.

52. Ce même constat vaut pour d'autres types de vestiges archéologiques de facture archaïque, considérés comme pré- ou protohistoriques, alors que rien n'interdit leur datation à une époque plus tardive, notamment médiévale. Voir le cas des enceintes dites préhistoriques et qui se rapprochent, aux niveaux morphologique et fonctionnel, des refuges du haut Moyen Âge : P. Cressier, « La fortification islamique au Maroc », *Archéologie islamique*, 5, 1995, p. 163-196.

53. La religion et l'histoire politique des Barġwāṭa feront l'objet d'une prochaine étude.

54. M. Talbi, « Hérésies, acculturation et nationalisme des Berbères barghwata », *Actes du 1[er] Congrès d'études des cultures méditerranéennes d'influence arabo-berbère*, Alger, 1973, p. 217- 233, rééd. Id., *Études d'histoire ifriqiyenne et de civilisation musulmane médiévale*, Tunis, 1982, p. 81-104.

55. Cl. Geertz, *Observer l'islam : changements religieux au Maroc et en Indonésie*, Paris, 1992, p. 24-28.

56. *Ibid.*, p. 23.

57. Sur la langue berbère comme vecteur du message religieux, voir P. Galand-Pernet, « Documents littéraires maghrébins en berbère et expansion de l'islam », *Actes du deuxième Congrès international d'étude des cultures de la Méditerranée occidentale*, Alger, 1978, p. 376-384.

58. T. Lewicki, « Mélanges berbères-ibāḍites », *Revue des études islamiques*, 1936, cahier III, p. 268.

59. *Ibid.*, p. 269-270.

60. *Ibid.*, p. 272.

61. *Ibid.*, p. 275 et suiv.

62. Ibn al-Ṣaġīr, *Aḫbār al-a'imma al-rustumiyyīn*, éd. M. Nāṣir, I. Baḥāz, Beyrouth, 1986, p. 97.

63. À la différence des ibāḍites, qui nous ont laissé une littérature doctrinale conséquente, les Ṣufrites ne semblent pas avoir disposé d'un corps doctrinal aussi élaboré, à tel point que même la définition par l'hérésiographie de leurs caractères discriminants est sujette à caution. Voir à ce propos le travail de K. Lewinstein, « Making and unmaking a sect : the heresiographers and the Ṣufriyya », *Studia Islamica*, 76, 1992, p. 75-96.

64. Talbi, « Hérésies, acculturation et nationalisme des Berbères barghwata », art. cité.

65. F. Lewis, « Persian literature and the Qur'ān », *Encyclopaedia of the Qur'ān*, Leyde, 2004, p. 55-66, et A. Muminov, « Disputes in Bukhara on the Persian translation of the Qur'ān », *Mélanges de l'université Saint-Joseph*, 59, 2006, p. 301-307.

66. Van den Boogert, M. Kossmann, « Les premiers emprunts arabes en berbère », *Arabica*, 44, 1997, p. 317-322.

67. G. Marcy, « Le Dieu de Abâdites et des Barġwāṭa », *Hesperis*, 22, 1936, p. 33-56.

68. Ibn Ḥawqal, *Kitāb ṣūrat al-arḍ*, éd. M. J. de Goeje, Leyde, 1873, rééd. 1967, p. 106.

69. A. Al-Tawfīq, « Ḥawla ma'nā ism Marrākush », *Marrākush, mina al-ta'sīs ilā 'ākhir al-'aṣr al-muwaḥḥdī*, Marrakech, 1988, p. 15-19.

70. Al-Amīr Abd Allāh b. Bulluguīn, *Kitāb al-tibyān*, éd. A. T. Al-Ṭībī, Rabat, 1995, p. 139 et 172. C'est cette forme qui a donné lieu aux noms européens du Maroc ; la forme portugaise Marrocos semble la plus proche.

71. Des travaux personnels sont en préparation dans ce sens, notamment sur la diffusion du mālikisme et sur les communautés ṣufrites au Maghreb occidental.

Auteur

Yassir Benhima

Référence électronique du chapitre

BENHIMA, Yassir. *Quelques remarques sur les conditions de l'islamisation du Maġrib al-Aqṣā : aspects religieux et linguistiques* In : *Islamisation et arabisation de l'Occident musulman médiéval (VIIe-XIIe siècle)* [en ligne]. Paris :

Éditions de la Sorbonne, 2011 (généré le 10 août 2019). Disponible sur Internet : <http://books.openedition.org/psorbonne/2523>. ISBN : 9782859448738. DOI : 10.4000/books.psorbonne.2523.

Référence électronique du livre

VALÉRIAN, Dominique (dir.). *Islamisation et arabisation de l'Occident musulman médiéval (VIIe-XIIe siècle)*. Nouvelle édition [en ligne]. Paris : Éditions de la Sorbonne, 2011 (généré le 10 août 2019). Disponible sur Internet : <http://books.openedition.org/psorbonne/2498>. ISBN : 9782859448738. DOI : 10.4000/books.psorbonne.2498.
Compatible avec Zotero

Islamisation et arabisation de l'Occident musulman médiéval (VIIe-XIIe siècle)

Ce livre est cité par

Lower, Michael. (2014) The Papacy and Christian Mercenaries of Thirteenth-Century North Africa. *Speculum*, 89. DOI: 10.1017/S0038713414000761

(2012) Books Received for Review. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 75. DOI: 10.1017/S0041977X12000523



Éditions de la Sorbonne

Islamisation et arabisation de l'Occident musulman médiéval (VIIe-XIIe siècle) | Dominique Valérian

Ribāṭ et idéal de sainteté à Kairouan et sur le littoral Ifrīqiyen du IIe/VIIIe au IVe/Xe siècle d'après le *Riyāḍ al-Nufūs* d'al-Mālikī

Nelly Amri

p. 331-368

Texte intégral

1 Au moment où Abū Bakr al-Mālikī rédige, vers 464/1072, son dictionnaire biographique *Riyāḍ al-nufūs*[1] – dans un contexte marqué par les tensions consécutives à l'invasion hilalienne (il fut d'ailleurs témoin en 449/1057 du sac de Kairouan) sur fond de rivalités zīrīdo-ḥammādides, la montée des Almoravides dans le Maghreb, l'offensive normande en Sicile et la capitulation de Palerme –, le genre est déjà ancien. Il date, au moins pour l'Ifrīqiya, de deux siècles, puisqu'on attribue à Muḥammad b. Saḥnūn (m. 256/870) un *Kitāb Ṭabaqāt al-'ulamā'*, ouvrage perdu, suivi, moins d'un siècle plus tard, par Abū l-'Arab (m. 333/945) à qui l'on doit pas moins de trois dictionnaires biographiques, dont les *Ṭabaqāt 'ulamā' Ifrīqiyya*, l'une des sources essentielles du *Riyāḍ*. À ces témoignages généralement soigneusement recopiés et cités, à la manière des gens du *ḥadīṯ*, viennent s'ajouter ceux, plus tardifs, récoltés par l'auteur lui-même, d'œuvres contemporaines et de récits oraux, le tout couvrant quatre siècles de présence et de diffusion de l'islam en Ifrīqiya. Cette documentation est le fruit de lettrés, *'ulamā'* et juristes suffisamment engagés dans la culture et dans la société de leur temps. Ce type de sources, confinées le plus souvent dans le statut d'informateur plus ou moins suspect sur les réalités du passé et dont la parenté avec les textes hagiographiques est grande, peuvent être appréhendées comme autant de productions de la culture de l'époque, du milieu de production (ici les savants mālikites), de la mentalité de ses hommes, de leurs représentations, bref, de leur vision du monde ; un objet tout à fait digne d'être pensé, dans sa visée même d'édification : les modèles idéaux que l'on cherche à accréditer, leurs références, leurs infléchissements et ce que ces derniers révèlent de l'histoire religieuse, de l'histoire politique et sociale, de celle de la cité et de celle d'une catégorie.

2 Ce sont ces figures de la perfection humaine, parmi les saints et les ascètes, dont l'auteur veut « faire revivre la mémoire et propager les vertus », et qu'il propose à l'imitation de ses lecteurs, ainsi qu'il le dit en préambule, que ce travail s'attachera à éclairer. Il scrutera tout d'abord la notion et les fonctions de *ribāṭ* à l'époque de la rédaction du *Riyāḍ* : à quand remonte la plus ancienne agrégation des notions de dévotion et de sainteté à celles de guet ou de garnison ? Quels sont les lieux qui ont donné corps à la notion et à ses fonctions, et qu'on a souvent – abusivement pour l'époque – confondus avec elle ? Comment les désigne-t-on ? Quelles

pratiques religieuses et sociales y voit-on à l'œuvre ? L'étude pointera ensuite vers l'idéal de sainteté mis en avant dans ces notices, la première école ascétique et mystique de Kairouan, et les figures du saint homme dont on tentera d'éclairer les contours. Hady-Roger Idris avait brossé, au siècle dernier, à partir du *Riyāḍ*[2], un « portait du saint » et, plus généralement, un tableau sur la vie religieuse à Kairouan sous les Aghlabides et les Fatimides. Notre propos ici est différent : il s'agit de réfléchir, à partir de l'idéal de sainteté exalté par ces notices, sur la visée de l'auteur pris lui-même comme objet, dans le rapport, jamais simple, qu'il a à sa propre histoire, à la culture du groupe auquel il appartient, à cette galerie d'hommes qu'il souhaite faire passer à la postérité, à l'Orient, au pouvoir politique tenu en principe pour suspect ; bref, nous prêtons ici une plus grande attention au processus même de production de la mémoire hagiographique de la cité et de son histoire sainte.

L'AUTEUR ET LA SOURCE

3 Issu d'un milieu de savants et de juristes, Abū Bakr fut souvent confondu avec son père Abū ʿAbd Allāh Muḥammad b. ʿAbd Allāh al-Mālikī (m. 438/1047 ou 444/1052), compagnon du juriste kairouanais Abū l-Ḥasan al-Qābisī (m. 403/1013), lequel lui donna son surnom de Mālikī au lieu de Šāfiʿī[3]. Il séjourna quelque temps en Sicile et y étudia ; il eut de nombreux disciples dont le juriste al-Māzarī (m. 536/1141). Il mourut à une date au moins postérieure à l'année 464/1072, date présumée de rédaction du *Riyāḍ* consécutive à l'occupation par les Normands d'une partie de l'île, puisque l'auteur évoque, dans son récit sur la prise de la Sicile par Asad b. al-Furāt, « le châtiment que Dieu envoya aux musulmans de Sicile à cause de leurs turpitudes et les plaça sous le joug de leur ennemi[4] ». Certains placent sa mort en 474/1081. L'ouvrage fut aussi parfois attribué, au moins en partie, à son père dont il n'aurait été que le continuateur[5].

4 Al-Mālikī s'efface humblement devant l'autorité de ceux dont il rapporte le témoignage ; quand il lui arrive d'ajouter quelques réflexions, il le fait soit sur le mode impersonnel (« ʿAbd Allāh a dit… »), soit très discrètement, à la fin du récit, sans se nommer. Parmi ses sources ifrīqiyennes écrites, se trouvent les *Ṭabaqāt* d'Abū l-ʿArab b. Tamīm (m. 333/945)[6], la *Mudawwana* de Saḥnūn, les *Ṭabaqāt* de Muḥammad, son fils, qui ne nous sont parvenues que par ces emprunts, ainsi que des sources dont il se contente simplement de décliner l'identité de leurs auteurs, des textes de

sermons, d'exhortations et d'oraisons qu'il a eus entre les mains, des informations orales recueillies directement auprès de contemporains ou celles, nombreuses, attribuées à son maître al-Qābisī (m. 403/1013), sans pour autant citer sa source directe ; au nombre également de ses sources, il convient de citer les classiques : le *Muwatta'* de Mālik, les *Sunan* d'Abī Dāwud, le *Saḥīḥ* de Muslim, celui de Buḫārī, Ṭabarī, etc. La copie qui nous est parvenue est-elle le résumé d'un ouvrage plus volumineux ? On l'a longtemps admis ; en tout cas, il semblerait que, à l'époque du Qāḍī 'Iyāḍ (m. 544/1149), une copie plus détaillée était en circulation[7], voire un troisième tome du *Riyāḍ*[8] où devaient figurer des notices de *'ulamā'* et *sulaḥā'* morts en 395/1004, ou encore des faits ayant eu lieu en 413/1022 ou en 419/1028, rapportés par Ibn Nāǧī dans son *Ma'ālim al-īmān*[9] d'après al-Mālikī. Quant à la période chronologique couverte par la copie actuelle du *Riyāḍ*, elle commence à l'arrivée des premiers contingents musulmans au VIIe siècle de l'ère chrétienne et se termine à l'année 356/966, date de la mort d'al-Sabā'ī, dont la notice est la dernière figurant dans le *Riyāḍ*, donc quelques années avant la fin de la présence fatimide en Ifrīqiya (362/973). Le plan de l'œuvre a déjà fait l'objet de nombreuses présentations ; nous retiendrons simplement qu'il s'ouvre sur les mérites de l'Ifrīqiya et de Kairouan, puis l'auteur enchaîne sur le récit de la conquête jusqu'à Ḥassān b. al-Nu'mān, et entame les notices biographiques à proprement parler. Celles-ci sont divisées, comme le veut la loi du genre né en Orient, en classes (*ṭabaqāt*), inaugurées par les Compagnons du Prophète, auxquels succèdent les Suivants (*al-tābi'īn*) qui constituent la 1re classe des *'ulamā'* de la ville de Kairouan ; suivent la 2e, puis la 3e *ṭabaqa*, y compris ceux qui n'ont eu aucun rapport avec Mālik ; la 4e classe est consacrée à Saḥnūn et à ses compagnons, tandis que la 5e est inaugurée par son fils, Muḥammad b. Saḥnūn. Chaque classe est subdivisée, de manière plutôt factice, en deux sections : l'une est réservée aux juristes, traditionnistes, dévots et ascètes ; l'autre, aux dévots et ascètes. Le deuxième tome est organisé non plus par classe mais par année (de 293/905-6 à 356/966), comportant chacune les notices des personnages morts cette année-là. Le *Riyāḍ* a été souvent utilisé et cité par les auteurs postérieurs, à commencer par les gens du Maghreb : al-Ṭurṭūšī (m. 525/1131), al-Māzarī (m. 536/1141), al-Q āḍī 'Iyāḍ (m. 544/1149) dans ses *Madārik*. Dès l'année 598/1201-2, il fit l'objet d'un résumé par Yaḥyā b. Ibrāhīm b. 'Alī ; enfin, l'Andalou Ibn al-Abbār le cite dans sa *Takmila*. Parmi les Orientaux, figurent l'historien égyptien

Aḥmad b. ʿAbd al-Q ādir b. Maktūm al-Q aysī (m. 749/1348) et, au siècle suivant, Ibn Ḥağar al-ʿAsqalānī dans son *Tahḏīb al-tahḏīb*[10].

LE CONTEXTE DE CES NOTICES

Nous nous contenterons de quelques repères[11] : sous les Aghlabides, l'Ifrīqiya devient principauté autonome, elle connaît à ses marges méridionales et dans l'Aurès une agitation ẖāriğite, et le pouvoir doit affronter des foyers d'opposition fomentés par les Arabes du *ğund*. Le contexte est encore fortement marqué par une idéologie de djihad dont attestent les différents ouvrages fortifiés dont se dote le *ṣāḥil* (littoral) ; la conquête, entreprise à partir du Qaṣr de Sousse, de la Sicile en 211/827 sous le commandement de Asad b. al-Furāt fut l'un des moments forts de la dynastie, suivie de celle de Malte (255/868). Ziyādat Allāh s'enorgueillit d'avoir « avancé pour le jour du Jugement » en termes de bonnes œuvres :

reconstruction de la Grande Mosquée de Kairouan (moyennant 86 000 dinars) et la construction, en 206/821, du *ḥiṣn* (forteresse) de Sousse[12]. Au niveau de la vie religieuse, les doctrines iraquiennes (ḥanafites) et médinoises (mālikites) semblent bien représentées, et les discussions sont âpres entre les tenants des deux écoles. L'image des ʿIrāqiyyūn, comme l'a montré Mohamed Talbi[13], est bien noire dans ces notices : ils sont montrés en collusion constante avec les milieux impies de la cour, sorte de « repoussoir à l'immaculée et farouche vertu des disciples de [Mālik] ». Kairouan, où le credo sunnite énoncé par Saḥnūn aurait mis plus longtemps qu'on ne le croit à être unanimement accepté, devint bientôt le centre le plus important de l'école mālikite. La ville vivait une intense fermentation religieuse, et les débats entre les tenants de l'école ḥanafite et les tenants de l'école de Médine (mālikites), mais aussi entre ces derniers et les différentes *firaq* (*qadariyya, ğabriyya, murğiʾa, muʿtazila*) dégénéraient souvent en persécutions, suivant en cela de près le climat d'agitation politico-religieuse qui secouait la capitale abbasside, notamment au moment de la *miḥna* et des persécutions, par le muʿtazilisme officiel, de ses adversaires. Au centre de certaines polémiques était la question des *karāmāt*, les prodiges des saints et leur véracité ; certains, y compris des autorités mālikites, avaient répugnance à les admettre. Il était de coutume de refuser la judicature (le *qaḍāʾ*), une fonction dangereuse pour son propre salut, et les notices louant le scrupule des *qāḍī*-s de l'époque et leur simplicité abondent. Il est vrai que la responsabilité incombant à certains

d'entre eux, sous l'émir Ibrāhīm b. Aḥmad – surveiller, châtier, destituer et nommer gouverneurs et percepteurs, s'occuper de police urbaine et de voirie –, dépassait largement les attributions judiciaires d'un simple *qāḍī*. L'opposition des dévots et savants kairouanais aux princes au pouvoir dont ils critiquaient les abus, notamment la fiscalité illégale au regard de la Loi, ainsi que les mœurs et les abus de pouvoir, est une autre facette de ce contexte, tout en sachant que la révolte, sabre à la main, contre l'*imām* même injuste est prohibée, comme le rappelle un propos attribué à Saḥnūn.

6 La prise du pouvoir par les Fatimides devait inaugurer une nouvelle étape, et il est évident ici que le tableau que nous renvoient les sources sunnites de cette époque est largement déterminé par les convictions et les sympathies de leurs auteurs, et qu'il est à prendre avec beaucoup de précautions. Les récits abondent sur les avanies encourues sous les nouveaux maîtres du pays par le Mālikisme ifrīqiyen et ses représentants les plus notoires : des enseignements étaient traqués, voire supprimés ; certains savants auraient été contraints à se cacher à la campagne, d'autres à s'enfuir en al-Andalus, tel Abū l-Q āsim b. Uḫt al-Ġassānī, où il fut bien accueilli à la cour d'al-Ḥakam[14], ou encore en Orient[15]. Certains *qaṣr*-s auraient été évacués et transformés en arsenaux (en réalité, l'activité de *ribāṭ* aurait déjà baissé sous les Aghlabides), les muftis auraient été empêchés d'émettre des *responsa* selon le rite de Mālik, certains auraient été molestés, fouettés et emprisonnés[16]. En réalité, il semblerait qu'on n'ait pas cherché réellement à convertir massivement les gens et que les nouveaux dirigeants aient tôt fait de constater que le Mālikisme était plutôt solidement implanté ; la fiscalité, déjà lourde sous les Aghlabides, continua de l'être sous un régime « tendu vers des conquêtes extérieures », dans un contexte marqué, néanmoins, par un essor économique commencé sous les Aghlabides. Cependant, l'hostilité des tribus berbères, encore adeptes du ḫāriǧisme, envers les Kutāma ne faisait que croître ; la révolte d'Abū Yazīd rassembla dans un mécontentement commun élites mālikites des villes – dont de nombreux saints – et partisans de l'« homme à l'âne ».

UNE NOTION AMBIVALENTE

7 Il n'est pas dans nos intentions de refaire ici l'archéologie de la notion de *ribāṭ* et de ses multiples usages, ainsi que l'analyse de l'« histoire et [du] développement de l'institution[17] » ; néanmoins quelques remarques s'imposent.

8 Les occurrences coraniques de la racine r.b.ṭ[18]. se limitent, certes, à cinq : dans les trois premières, Dieu raffermit (*rabaṭnā*, *yarbiṭu*) le cœur[19] : des Gens de la Caverne (comme dans XVIII, 14), de la mère de Moïse (comme dans XX VIII, 10) et enfin des croyants à la veille de la bataille de Badr (comme dans VIII, 11) ; la quatrième est un impératif catégorique *rābiṭū* (III, 200)[20] et la cinquième est le nom verbal (*maṣdar*) *ribāṭ* (VIII, 60) associé aux chevaux (*wa min ribāṭ al-ḫayl*)[21]. On ne peut, cependant, associer ces deux derniers versets par un contexte commun, « celui de préparation au combat ». D'ailleurs, l'exégèse du verset III, 200 a donné lieu, au moins, à deux interprétations que reflète bien la traduction : ici, dans un sens plus figuré (Masson, Hamidullah), là, dans un sens plutôt propre (Berque). Dans la première, favorisée, entre autres, par Ibn ʿAbbās, Compagnon du Prophète, la notion de *murābaṭa* est expliquée par « persévérance dans le lieu d'adoration et fermeté » (*al-mudāwama fī makān al-ʿibāda*) ou encore par l'« attente, une fois la prière terminée, de la prière suivante[22] ». À l'appui de cette exégèse, est cité un *ḥadīṯ* que Muslim (m. 261/875) et Nasāʾī (m. 303/915) ont puisé chez Mālik (m. 179/795), dans la recension de l'andalou Yaḥyā b. Yaḥyā al-Maṣmūdī (m. 234/848)[23], et sera repris également par Ṭabarī (m. 310/922), et qui donne au *ribāṭ* un contenu essentiellement dévotionnel : « Voici ce par quoi Dieu efface les péchés et élève les degrés [...] : la persévérance dans la purification rituelle (*isbāġ al-wuḍūʾ ʿalā al-makārih*)[24], la fréquentation assidue des mosquées (*kaṯratu al-ḫuṭā ilā al-masāǧid*), se tenir en alerte après chaque prière dans l'attente de la suivante (*intiẓār al-salāt baʿda al-salāt*) ; cela est le vrai *ribāṭ* (*fa-ḏālikum al-ribāṭ*)[25]. » On attribue au Prophète lui-même l'exégèse de ce verset par la tradition citée ci-dessus, ajoutant : « Ceci est le *ribāṭ* dans les mosquées (*faḏālika huwa al-ribāṭ fī-l-masāǧid*)[26]. »

9 La deuxième exégèse, qui ne peut, en effet[27], qu'être plus tardive, car il ne peut s'agir encore dans le contexte de la révélation de frontières (*ṯuġūr*), et encore moins de guerre de position, associe *murābaṭa* à la garde des frontières face à l'ennemi, mobilisant de nombreuses traditions[28] de nature à motiver les plus récalcitrants, comme par exemple : « Le *ribāṭ* un jour et une nuit est meilleur que le jeûne et le *qiyām*[29] un mois ; si celui qui le pratique meurt, il continue de recevoir rétribution de son œuvre[30] et ce, jusqu'au Jour de la Résurrection, et il est à l'abri des tourments de la tombe (*ya'man fitnat al-qabr*)[31]. »

10 Sans entrer dans des considérations sur les contextes historiques particuliers de mise en circulation de ces traditions et sur les divergences parfois notoires entre elles, on retiendra surtout de ce

qui précède que l'idée de dévotion a été agrégée, dès la fin du iie/viiie siècle, à la notion de *ribāṭ* telle que diffusée par les recueils de traditions, notamment le *Muwaṭṭa'* de Mālik, dans sa recension la plus connue, et dans les ouvrages de *tafsīr* ; elle serait même l'une des exégèses les plus anciennes du coranique *rābitū* : on a voulu y voir la quintessence du modèle de piété et d'observance scrupuleuse. D'autre part, l'idée que c'est la piété qui donne la victoire plus que la force des armes s'est aussi très tôt implantée[32] ; le fondement scripturaire serait probablement à rechercher dans la bataille de Badr[33], ou encore dans *Coran*, II, 249 : « "Combien de fois une petite troupe d'hommes a vaincu une troupe nombreuse avec la permission de Dieu ?" Dieu est avec ceux qui sont patients. » Piété et ascèse ne furent certes pas le lot de la masse des hommes en *ribāṭ*, y compris en Ifrīqiya ; néanmoins, ce tandem y apparaît comme participant de plain-pied de l'idéologie de la fonction *ribāṭ* et de sa culture, telles que les propagent savants et juristes de l'époque ; et nous en avons un exemple clair dans le *Riyāḍ* de Mālikī et dans les sources qu'il compile.

LES LIEUX DE *RIBĀṬ*

11 Je ne reviendrai pas sur les différents travaux d'identification réalisés ces dernières années[34] sur les *qaṣr*-s du *Sāḥil* ifrīqiyen, l'arrière-pays défensif de Kairouan, une sorte de bouclier allant de Hergla au nord, jusqu'à Sfax au Sud, sur une ligne côtière de plus de 150 km du *qaṣr* al-Madfūn sur le golfe de Hammamet au *qaṣr* Ziyād. Au total 26 *qaṣr*-s, dont 18 sont exactement identifiés et dont la fourchette de datation va de l'époque des *Wullāt*, des gouverneurs (180/796), pour le *qaṣr* de Harṯama à Monastir[35], jusqu'à la période ziride (début xie siècle), mais dont la majorité remonte à l'époque aghlabide (Abū Ibrāhīm Aḥmad 245/859). Je ferai néanmoins remarquer que, parmi les caractéristiques dégagées par ces travaux, nombre de ces édifices ont été bâtis par des particuliers : *qaṣr* Ziyād (par 'Abd al-Raḥīm al-Rab'ī en 212/827), *qaṣr* Ibn Ǧa'd (distant de 500 m du *qaṣr* al-Munastīr), *qaṣr* Sahl (m. 248/862), *qaṣr* Duwayd (construit en 240/854), etc. Je n'évoquerai pas non plus la toponymie de ces lieux liée soit aux noms de sites antiques (la moitié environ), soit aux noms de dévots ifrīqiyens, ni les dimensions de ces édifices, pouvant varier de 20 à 60 m de côté.

12 En revanche, on peut s'arrêter un instant sur la terminologie employée par les sources : *qaṣr* (forteresse)[36], *qaṣaba* (citadelle), *maḥris* (rendu souvent par « corps de garde », pouvant aller de la

simple tour de guet au fortin ou encore à la forteresse), *ḥiṣn* (fort) et pratiquement à aucun moment *ribāṭ*, pour désigner ces fondations, terminologie qui reste à élucider, tant il est vrai que l'usage du mot *ribāṭ* peut aussi bien référer au lieu où s'exerce la fonction de *ribāṭ*[37], à celle-ci et enfin à l'institution qui l'incarnera. C'est surtout sur la ou les fonctions assumées par ces fondations et le profil de leurs habitants que nous allons nous arrêter. D'ailleurs, toutes les fois pratiquement où ce mot est utilisé dans le *Riyāḍ* et chez les auteurs qu'il compile, c'est dans le sens non pas d'un édifice[38] mais de la fonction de *ribāṭ* :

13 « J'accompagnai Abū 'Abd Allāh al-Msūhī dans l'exercice du *ribāṭ*, nous mîmes pied à terre chez certains de nos “frères” (*saḥabtu Abā 'Abd Allāh al-Msūhī ilā al-ribāṭ, fanazilnā manzilan li-iḫwānin lanā*) » ; un autre rapporteur dit : « J'accompagnai al-Msūhī pour faire la ronde [des forts *husūn*] et quand nous arrivâmes au fort de Sousse […] (*saḥabtu al-Msūhī ilā al-dawr ḥattā iḏā intahaynā ilā ḥiṣn Sūsa* […])[39]. »

14 De même que « sur la frontière byzantine, dans les textes du IIIe/IXe siècle, il n'est jamais question d'un édifice qui serait nommé *ribāṭ* […], le mot *ḥiṣn* [y] semble dominant[40] », pour l'Ifrīqiya la documentation utilise surtout *qaṣr*, *ḥiṣn* et *maḥris*.

15 Si on s'accorde en général sur le devenir de l'institution *ribāṭ* et de l'édifice qui l'incarnera, à la basse époque, notamment au IXe/XVe siècle, où les *ribāṭ*-s suivent une évolution sensiblement comparable à la *zāwiya* dans leurs fonctions (y compris celle de caravansérail et d'hôtellerie pour voyageurs et pèlerins), la nature de leurs pensionnaires, le type de spiritualité qu'ils diffusent, leurs ressources, leur organisation intérieure et l'apparition d'une division des tâches au niveau de la gestion de ces institutions, on est beaucoup moins unanimes sur l'appréciation de la nature des premiers *ribāṭ*-s ifrīqiyens et encore moins précis sur l'évolution diachronique de l'institution et de la notion de *murābiṭ*, dont les sources font usage, sans que l'on puisse cerner de manière toujours concluante le sens qu'il convient de donner à l'homme (ou à la femme, car le féminin *murābiṭa* est également utilisé) « faisant acte de *ribāṭ* ou de *murābaṭa* ».

16 On a tenu jusque-là pour acquise l'idée que « le *ribāṭ* est à l'origine une institution militaire [qui] s'est transformée en un lieu de retraite pour les ascètes, et même en un couvent pour les soufis, [sans perdre] pour autant sa vocation originelle[41] ». Cette idée résiste-t-elle à l'examen des sources ?

***Ribāṭ*, djihad et eschatologie**

17 Mohamed Talbi a bien décrit l'image, foncièrement négative, des Berbères et, par-delà, des Ifrīqiyens, sous la plume des auteurs orientaux ainsi que leur profond dédain des choses du Maghreb, et en même temps l'exaltation par les Ifrīqiyens, *Ḥadīṯ* à l'appui, du mérite de l'Ifrīqiya, terre de martyre et de richesses (« quiconque va en Ifrīqiya trouve biens sur biens[42] »). En effet, à l'époque où sont rédigées ces sources, des traditions pour la plupart apocryphes, à portée eschatologique, dans lesquelles on aurait ajouté des références au Maghreb vantant le mérite de l'Ifrīqiya et de Monastir, circulent abondamment ; l'Ifrīqiya et le Maghreb y sont représentés comme terre de djihad inscrite dans la perspective eschatologique. Al-Mālikī commence son ouvrage par deux chapitres sur « Ce qui est rapporté [dans le *Ḥadīṯ*] des mérites de l'Ifrīqiya et de Monastir (*mā ǧā'a fī faḍl Ifrīqiyya wa l-Munastīr*) » et sur « Les mérites de Kairouan (*faḍl al-Qayrawān*) », notamment le *ḥadīṯ lā yazālu ahl al-Maġrib* (Muslim parle seulement de *ahl al-ġarb*, étymologiquement « des hommes forts et courageux ») : « Les gens du Maghreb continueront à faire triompher le vrai jusqu'à ce que vienne l'Heure. » Ces traditions louent la permanence du djihad en Ifrīqiya jusqu'à la fin des temps, considérée comme imminente, alors que partout ailleurs le combat dans le sentier de Dieu se sera arrêté, le tout dans une sorte d'apocalypse et en évoquant la récompense qui attend ces martyrs de la foi : « Quand le djihad se sera partout arrêté, il ne subsistera que dans un seul lieu de l'Occident, appelé l'Ifrīqiya ; alors que les hommes seront face à leur ennemi, ils regarderont les montagnes en marche, et se prosterneront devant Dieu – loué soit-Il dans Sa transcendance – ; ne les dépouilleront de leurs tuniques que leurs serviteurs du Paradis[43]. » Dans une autre tradition, Monastir est représentée comme l'une des portes du Paradis ; d'ailleurs un *ḥadīṯ* évoque la vertu sotériologique du *ribāṭ* (forme verbale) durant seulement trois jours à Monastir et dont la récompense est le Paradis.

Être en *ribāṭ*, c'est à la fois faire ascèse pieuse et tenir garnison

18 Plusieurs notices du *Riyāḍ* accréditent l'idée qu'être en *ribāṭ*, c'est à la fois faire ascèse pieuse et tenir garnison, même si un certain flou entoure, dans plus d'un passage, l'évocation de cette activité dont ni l'auteur ni les sources qu'il compile ne déclinent le contenu. 'Abd al-Mu'min b. al-Munastīr al-Ǧazrī[44], de la troisième classe des juristes de Kairouan, parmi ceux qui ont connu Mālik, « était un

saint (*sāliḥ*) qui pratiquait beaucoup le *ribāṭ* (*kaṯīr al-ribāṭ*) et qui racontait de nombreuses anecdotes sur ses étrangetés (*ġarā'ib*)[45] ». Dans la notice de Saḥnūn (m. 240/854) figure, rapporté par les *Ṭabaqāt* d'Abū l-'Arab, ce propos attribué à l'auteur de la *Mudawwana* : « Nous faisions acte de *ribāṭ* (*nurābiṭu*) au *qaṣr* al-Munastīr, [accompagné de quelques-uns de nos compagnons] pendant le mois de Ramadan, et *Mūsā* était de nous tous le plus pieux[46]. »

19 Les deux fonctions d'ascèse et de garnison apparaissent cette fois plus clairement dans les trois extraits suivants. Si le mot de *ribāṭ* n'est guère employé dans deux d'entre eux, on remarquera, à l'opposé, une sorte d'inflation dans l'usage du radical *r.b.ṭ.*, utilisé dans non moins de trois formes grammaticales, dans le troisième extrait. L'intérêt de ce texte dont nous donnons ci-dessous une traduction *in extenso* est non seulement de mobiliser, côte à côte, les deux sens du mot *ribāṭ* – l'acception militaire et l'acception dévotionnelle –, mais aussi de référer clairement aux usages mis dès le IIe/VIIIe siècle en circulation par la tradition, notamment de faire *ribāṭ* dans les mosquées :

> Muḥammad b. Saḥnūn (m. 256/870), rapporte al-Mālikī d'après al-Labīdī, quitta Kairouan pour *qaṣr* al-Ṭūb aux fins de retraite pieuse (*al-'ibāda*) et de monter la garde des musulmans (*al-ḥars 'alā al-muslimīn*)[47].
>
> Makram *al-muta'abbid bi-l-Munastīr* « le dévot, celui qui s'est voué à l'adoration à Monastir » [et dont la retraite pieuse dans le *qaṣr* al-Kabīr lui vaut de marqueur d'identité], « habitait, écrit al-Mālikī [qui est seul à nous livrer cette notice], *al-Qaṣr al-Kabīr* et c'est là qu'il fut enterré au bord de la mer ; une tour du *qaṣr* porte à ce jour [c'est-à-dire à l'époque de l'auteur] son nom. Il était de ceux qui se réunissaient avec al-Ḫadir[48] ; ce dernier restait à l'extérieur de la tour et le saint sortait sa tête de la lucarne et lui parlait [...]. Il pratiquait abondamment le guet (*kaṯīr al-ḥars*) ; quand Ibn al-Ǧa'd vint à Monastir et voulut construire un *qaṣr* dans l'île de Monastīr[49], il en demanda la permission à Makram ; ce dernier en avait eu une vision, une nuit où il était de faction[50].
>
> Al-Mālikī rapporte ce propos attribué à Abū al-Ahwas (m. 284/897), un dévot d'origine marocaine qui était en *ribāṭ* au *qaṣr* de Sousse, et qui s'adressa en ces termes à l'émir aghlabide Ibrāhīm b. Aḥmad (261- 289/875-902)[51] : « Ce pays est peuplé, c'est une région frontière (*ṯaġr*) et elle est la destination des gens de l'Ifrīqiya. C'est là qu'ils tiennent

garnison[52] et les Kairouanais la veille du vendredi y font acte de *ribāṭ* (*yurābiṭūna ilayhi*) et la mosquée ne peut les contenir[53]. Je souhaiterais que tu la leur agrandisses[54] dans l'intérêt des gens, des veuves et des orphelins et pour le repos de ceux qui, parmi les étrangers, les *murābiṭūn* et les reclus consacrés à l'adoration de Dieu, viennent aux *mawsim*[55] (les "saisons")[56]. » Et Mālikī d'ajouter, nostalgique, en guise de conclusion à la notice : « Dans la ville de Sousse à cette époque-là, on ne voyait rien de blâmable : ni vin, ni divertissements, ni musique ; ses habitants étaient occupés à faire la guerre (*al-ḥarb*), à monter la garde des musulmans et des musulmanes, à prier la nuit et à jeûner le jour[57]. »

20 Sans toujours prendre au pied de la lettre les chiffres avancés, à des fins d'édification, par nos notices, ces dernières accréditent souvent l'idée d'un séjour prolongé dans ces *qaṣr*-s : le chiffre de quarante, dont la portée symbolique est bien connue, revient souvent ; d'autres évoquent un séjour de soixante, voire de soixante-dix ans comme ce Ḫalaf al-Sirtī (m. 331/942) dans le *qaṣr* al-Ṭūb, près de Sousse[58].

Construire un *qaṣr* vaut mieux que participer à une conquête

21 Le récit figurant dans la notice de ʿAbd al-Raḥīm al-Rabʿī, le constructeur du *qaṣr* Ziyād et celui qui y séjourna (*sakana Qaṣr Ziyād wa huwa al-laḏī tawallā bināʾahu*), mérite, par sa portée symbolique, l'attention ; on remarquera, au passage, que la notion de *ribāṭ* ici n'est pas claire, néanmoins le caractère défensif de ces constructions fortifiées est attesté, ainsi que la fonction de garnison assumée par leurs occupants. Le récit est rapporté par Abū l-ʿArab dans ses *Ṭabaqāt* : le propos est attribué à Saḥnūn – dont al-Rabʿī fut l'un des compagnons –, voulant le dissuader de partir avec Asad pour la conquête de la Sicile :

> « Tu m'avais dit que tu souhaitais construire *qaṣr* Ziyād et que tu avais des informations te faisant craindre un danger par terre et par mer ; ta construction de ce *qaṣr* est une protection pour les musulmans et un secours pour eux ; ils pourront s'y réfugier et y pratiquer le *ribāṭ* (*wa yurābiṭūna fīhi*) ; cela vaut bien mieux que ton départ pour la Sicile » ; il le construisit après en avoir reçu un rescrit (*siǧill*) de la part de l'Aghlabide Ziyādat Allāh. Pour cela il dépensa la somme de 12 000 dinars [6 000 de son propre argent] et 6 000 de chez ses frères, cela eut lieu en l'an 212/827[59]. »

La « maison de Mālik »

22 Ces édifices fortifiés (*qaṣr*-s) apparaissent, sous la plume de Mālikī mais également dans la documentation de l'époque, comme des lieux de diffusion du *fiqh* de Mālik et où se retrouvent aussi nombre de juristes et de *'ulamā'* ; ils ne semblent pas être l'apanage des seuls ascètes et soufis. Ainsi peut-on lire, dans les *Manāqib* d'al-Ǧibinyānī (m. 369/979), qu'au *qaṣr* Ziyād se trouvaient, faisant acte de *murābaṭa*, 14 compagnons de Saḥnūn, et que ce *qaṣr* fut appelé « *dār* Mālik » (la maison de Mālik) vu le nombre des hommes de science qui s'y retrouvaient[60]. C'est là que, aux dires de l'un d'entre eux, ils apprirent la *Mudawwana*, étudiant de jour et récitant de nuit[61]. Au-delà de la vision idéalisée de cette époque de Saḥnūn et de la geste de ses compagnons que l'on retrouve dans la littérature d'édification durant tout le Moyen Âge ifrīqiyen, ce propos est corroboré par d'autres témoignages, puisés dans le *Riyāḍ* cette fois, sur la fréquentation aussi bien par les ascètes que par les savants de la meilleure tradition de ces lieux de *ribāṭ*. En revanche, au ve/xie siècle, le *qaṣr* ainsi que celui de Monastir semblent être devenus exclusivement des lieux de retraite pieuse[62].

Les *quṣūr*, entre scrupule et suspicion

23 Ces lieux de *ribāṭ* étaient-ils pour autant au-dessus de tout soupçon ? Mis à part le purisme des plus scrupuleux de leurs habitants, la masse des *murābiṭūn* se seraient-ils plutôt laissés aller à une certaine douceur de vivre, et y aurait-on observé une certaine liberté dans les mœurs ? C'est l'idée qui se dégage à la lecture de certaines notices laissant affleurer, malgré le discours lénifiant, des tensions, voire des critiques parfois acerbes quant à la moralité de certains pensionnaires. Suspectés aussi étaient les *himā*-s[63], au sujet desquels on assiste à un débat, assez étonnant, vers la fin du iiie/ixe siècle, sur leur statut lié à celui de la conquête de l'Ifrīqiya (de force '*unwatan* ou par traité *sulḥan*), et donc sur la licéité de leur exploitation par les habitants des *ḥuṣūn*, mais aussi sur la conduite qu'il convient d'adopter par les *murābiṭūn* :

> Abū l-Faḍl Yūsuf b. Masrūr al-Ṣayrafī (m. 324/935) rédigea un ouvrage sur les *ahmiya* (pl. de *himā*) et sur la manière de se conduire des *ahl al-ḥuṣūn*, lesquels, pour cette raison, le détestaient[64] : « Car je constatai que les '*ulamā*' n'avaient pas tranché la question du statut juridique de la conquête de l'Ifrīqiya ; aussi ai-je recommandé notamment à qui veut s'installer [dans un *qaṣr*] d'avoir de quoi subvenir à ses besoins, et s'il s'agit d'un

artisan, qu'il s'adonne à son métier et fasse dépense pour lui-même, ainsi il recevra rétribution pour son *ribāṭ*, et s'il n'a pas assez de force physique qu'il laboure, selon ses besoins, chez ses frères, ceci est meilleur, à mon avis, que de labourer dans le *ḥimā* en raison du caractère suspect de ce dernier[65]. »

24 De nombreuses notices stigmatisent le laxisme des *murābiṭūn*[66], montrés en train de piler leurs épices pour la préparation de leur repas, ou encore ne faisant pas montre d'empressement à porter à l'un de leurs frères reclus un bol de nourriture, ou enfin, davantage préoccupés de leur verger dans le *himā* que de leur dévotion ou de leur guet ; ce laisser-aller aurait-il entaché leur *'ibāda* et rendu de ce fait tout commerce avec eux suspect ?

25 Le *qaṣr* al-Munastīr, malgré le prestige du lieu, avait-il déjà du temps de Saḥnūn, donc au IIIe/IXe siècle, commencé à être suspecté au niveau de la moralité de ses occupants et de sa réputation d'ascétisme ? C'est l'idée qui ressort d'un propos attribué à l'auteur de la *Mudawwana* à l'un de ses étudiants andalous qui souhaitait y habiter ; il l'en dissuada, l'encourageant à se consacrer à l'étude (*al-laḏī anta fīhi awlā*), propos qui n'est pas sans rappeler la position de Mālik sur le « vrai *ribāṭ* ». Puis, devant l'insistance de son élève, il le mit en garde contre quatre choses : « Éviter de s'asseoir dans le vestibule, éviter de prendre un champ ou un verger dans le *himā*, s'abstenir de recevoir l'aumône des occupants et s'abstenir de leur servir d'*imām*[67] » Le *Riyāḍ* rapporte également que 'Abd al-Raḥīm (m. 247/861), le constructeur de *qaṣr* Ziyād, scandalisé par l'opulence dans laquelle vivaient les habitants du *qaṣr* al-Kabīr de Monastir, et qui contrastait avec l'ascétisme et le dépouillement de ses anciens occupants, décida de ne plus y mettre les pieds[68].

26 Tel autre récit concerne *qaṣr* Ibn al-Ǧa'd, à 500 mètres du *qaṣr* al-Kabīr. Au détour d'une anecdote édifiante, le texte laisse affleurer des réalités moins reluisantes : al-Mālikī nous signale que l'un des jeunes pensionnaires (*šāb*) du *qaṣr*, parmi les voisins de cellule du *šayḫ* Abū l-Faḍl al-Ġadāmisī (mort presque centenaire en 349/960)[69], a été surpris par ce dernier en train d'embrasser un jeune garçon (*ḥadaṯan*). Submergé par un sentiment de honte (*wadda annahu lam yuḫlaq ḥayā'an wa ḥišmatan*) et craignant d'être démasqué par le *šayḫ* devant les autres *murābiṭūn* (*wa tawwahama anna Abā al-Faḍl yaḥkī 'anhu li l-murābiṭīn mā ra'āhu*), le jeune homme qui, apprend-on plus loin, faisait en outre fonction de lecteur du *Coran* et de muezzin dans le *qaṣr*, décide de quitter celui-ci et d'aller se réfugier à Sousse[70]. Rongé par le remords, que l'attitude empreinte de mansuétude, de compassion

et d'humilité du *šayḫ* n'a fait qu'amplifier, le jeune homme se repent et, par la *baraka* de l'invocation du *šayḫ*, devient un modèle de scrupule et de perfection (*wa sāra ilā ġāyat al-tasawwun wa l-kamāl*)[71].

27 Ces extraits montrent que la désaffection pour les *quṣūr*, en tout cas pour certains d'entre eux, avait déjà commencé avant l'arrivée des Fatimides et qu'ils étaient au centre du débat sur la sacro-sainte question des biens en islam et de leur licéité, au regard du salut.

La désertion des *quṣūr* sous les Fatimides : un mythe ?

28 Sur le destin de l'institution (les *quṣūr*) et de la fonction (*ribāṭ*) après l'arrivée des Fatimides, la documentation est assez floue, laissant parfois penser que, d'une manière générale, les *quṣūr* auraient été désertés depuis l'arrivée des Fatimides « qui ont évacué les occupants des *ḥuṣūn* et ont saccagé ces derniers » (*wa lā yakūn ka-sā'ir al-ḥuṣūn al-latī aḫlūhā wa afsadūhā*)[72], en tout cas que le nombre de leurs pensionnaires se serait sensiblement réduit. Elle fait état de certaines mesures de confiscation ordonnées par des *qāḍī*-s acquis à la cause des nouveaux maîtres, tel al-Marūdhī qui, au récit du *Riyāḍ*, confisqua les biens des *aḥbās* et des forteresses, dépouilla ces dernières, qui se trouvaient sur les côtes, de leurs armes[73]. Cependant, dans d'autres passages, les sources donnent à penser que seuls certains *qaṣr*-s connurent ce sort. Al-Gammūdī, explique l'auteur du *Riyāḍ*, habitait d'abord *qaṣr* Ziyād :

> ʻUbayd Allāh l'avait vidé de ses habitants et transformé en arsenal (*wa ǧaʻalahu maḫzinan li-ʻuddat al-baḥr*). Il évacua tous les occupants sauf al-Gammūdī, que personne n'osait déloger, et celui-ci y demeura seul pendant un certain temps, pensant que le *qaṣr* était peuplé par ses occupants (*ʻāmir bi-ahlihi*) car il ne quittait guère sa cellule. Sorti un jour de celle-ci pour faire ses ablutions, il observa le *qaṣr* autour de lui et réalisa qu'il n'y avait pas âme qui vive ; il se renseigna et, apprenant que tous avaient été contraints de partir, il prit son outre et une peau de laine et alla s'installer au *qaṣr* al-Ṭūb[74] près de la ville de Sousse[75].

29 Ce récit laisse supposer non seulement que le *qaṣr* Ziyād était encore en fonction, au moins comme lieu d'ascèse et de réclusion, mais aussi que le *qaṣr* al-Ṭūb où se réfugia le *šayḫ* fonctionnait encore. Notre documentation évoque un *sāḥib al-maḥris* des Fatimides, ce qui laisserait supposer que certaines de ces fondations, au demeurant de moindre facture que les *quṣūr* et les *ḥuṣūn*, le terme pouvant signifier « simple corps de garde », avaient

été réquisitionnées par la nouvelle dynastie[76]. Ailleurs, on déplore le nombre réduit des *murābiṭūn*, mais l'économie du récit donne à penser qu'on est encore à l'époque des Aghlabides, vraisemblablement dans les dernières années de leur règne, ce qui permet d'émettre l'hypothèse que le nombre des hommes préposés à la *murābaṭa* avait probablement déjà commencé à se réduire du temps de cette dynastie, comme en témoignerait cette anecdote dans la notice d'un *šayḫ* (m. 324/935), dans laquelle on nous rapporte, sans que l'on puisse cerner exactement la date, « que le gouverneur demanda aux habitants de Sousse de se mobiliser pour faire le guet, car les *murābiṭūn* à ce moment-là étaient peu nombreux[77] ». Des scènes de face-à-face entre princes de la dynastie fatimide (ici, par exemple, un cousin d'al-Manṣūr) et hommes de Dieu (ici al-Ḥusayn b. Naṣr al-Sūsī, m. 341/952), où le saint est montré comme le champion de l'orthodoxie face aux turpitudes et aux mœurs dépravées des membres de la famille régnante, au-delà de leur portée symbolique, accréditent l'idée que toute activité de *ribāṭ* n'avait pas disparu d'Ifrīqiya à cette époque, sans que l'on puisse être tout à fait péremptoire sur la nature de cette activité, dont néanmoins la fonction défensive paraît revendiquée par l'usage du mot *ṯaġr* : « Tu amènes le vice au lieu de *ribāṭ* des musulmans et à l'une de leurs frontières (*wa ṯaġr min ṯuġūrihim*) ; va-t'en, sinon nous mènerons la guerre sainte contre toi[78]. »

30 L'idée d'une désaffection pour le séjour dans les *quṣūr* pendant la période fatimide, voire de leur désertion, serait-elle un mythe ? La documentation, inscrite dans une logique de combat contre ceux qui étaient considérés comme les ennemis de la vraie foi, attribue ce propos à l'un des ascètes les plus notoires de l'époque, une sorte de « ravi » en Dieu, Ǧabala b. Ḥammūd al-Sadafī (m. 297/909), volontiers comparé à ʿUmar b. al-Ḫaṭṭāb[79] et qui alternait *murābaṭa* à *qaṣr* al-Ṭūb et magistère scientifique à Kairouan[80] mais qui, à l'arrivée des Fatimides, aurait quitté le *qaṣr* et se serait installé dans la ville de ʿUqba :

> « On tenait jadis garnison face à un ennemi dont nous étions séparés par la mer ; aujourd'hui nous l'avons délaissé pour tenir garnison face à un ennemi qui est désormais parmi nous[81] car il est plus terrible envers nous que les Byzantins (*ašaddu ʿalaynā min al-Rūm*). La prière du *subḥ* terminée, il se dirigeait vers l'extrémité de la ville, du côté de Raqqāda, muni de son arc et de ses flèches [de son épée et de son bouclier], et se postait en faction durant toute la journée ; au coucher du soleil, il rentrait chez lui[82].

31 Que le comportement de cet homme de Dieu soit de la sorte dramatisé et donné comme modèle de la conduite des *sulaḥā’* de Kairouan face aux Fatimides, en l’occurrence ici dans une question aussi cruciale dans la culture et la pratique de l’époque qu’est la *murābaṭa*, c’est ce qui ressort de ce récit.

32 Néanmoins, et au-delà de la portée symbolique que l’on veut donner à ce dernier, ce sont encore des lieux habités souvent de manière continue et non intermittente que nous montrent les notices du *Riyāḍ*, comme celle consacrée à Abū l-Faḍl al-Ġadāmisī, à travers les détails biographiques, souvent chiffrés, que Mālikī nous livre :

> Questionné sur l’année à laquelle il fit son entrée à Monastir, Abū l-Faḍl al-‘Abbās al-Ġadāmisī[83] répondit : « Je fis mon entrée en Ifrīqiya, venant de Ġadāmis[84] en 286 durant le mois de ḏū l-ḥiǧǧa [décembre 899], où je mis pied à terre à Sousse[85]. J’y séjournai trois mois, puis, au mois de Rabī‘ al-awwal de l’année 287 [en mars 900] je m’installai à Monastir[86]. » Là, il se charge lui-même (*ista‘mala nafsahu*) de la tâche de laver les salles d’ablution. [...] Il était au service des *murābiṭūn*, chargé notamment de ramasser le bois de la *ša‘rā’*[87], de panifier pour les *sulaḥā’* [les saints] du lieu et de réchauffer, la nuit, de l’eau à ceux d’entre eux désirant faire un *ġusl* (purification complète ou grande ablution) ou de simples ablutions. Il avait coutume de dire : « Je servis les *murābiṭūn* 30 ans et ils me servirent 33 ans[88]. »

33 Un autre récit de la même notice, au-delà de son caractère d’édification, laisse à penser que le *qaṣr* (sa *qaṣaba* et ses faubourgs *rabaḍ*-s) était rempli de pensionnaires[89]. En 324/935, à l’enterrement d’al-Gammūdī, raconte al-Mālikī, « on vit arriver Sa‘dūn al-Ḫawlānī accompagné des gens des *quṣūr* en nombre impressionnant, les champs resplendirent de la lumière de leurs visages, tant ceux-ci rayonnaient à force de pratiquer la prière la nuit (*qiyām al-layl*) et le jeûne le jour[90] ». Après son forfait au *qaṣr* Ibn al-Ǧa‘d, le jeune voisin du *šayḫ* al-Ġadāmisī décide d’aller dans les autres *quṣūr* du littoral : *qaṣr* Šaqānis ou *qaṣr* al-Ṭūb, près de Sousse[91]. Al-Nawfalī, mort (en 354/965) âgé de 93 ans, vivait reclus dans le *qaṣr* al-Munastīr[92].

34 Ainsi il semblerait, contrairement à une certaine opinion, que les *quṣūr*, en tout cas au moins Ibn al-Ǧa‘d, Šaqānis (à 5 ou 6 km), *qaṣr* al-Ṭūb et *qaṣr* al-Munastīr (comme tend à le confirmer la description *infra* figurant dans al-Bakrī), pour ne parler que de ceux-là, étaient remplis de pensionnaires. Que pour ces derniers, être en *ribāṭ* puisse désormais être uniquement synonyme de retraite pieuse dans des lieux consacrés, il y a peu encore, comme

des citadelles inexpugnables de l'orthodoxie, des promontoires d'où étaient partis de preux combattants de la foi, peut se concevoir, de même que la possibilité de subvenir à leurs besoins – d'autant plus que d'une part les confiscations dont parle Mālikī peuvent ne pas avoir affecté tous les *huṣūn*, et que d'autre part l'exploitation des *himā*-s par les habitants des *quṣūr* avait déjà été critiquée avant l'arrivée des Fatimides. *qaṣr* Ibn al-Ǧaʿd est montré retentissant, la nuit, des psalmodies du *Coran*, des pleurs et des lamentations de quatre *šayḫ*-s qui se répondaient de la sorte des quatre coins du *qaṣr*[93].

> Abū Ḥafṣ ʿUmar b. ʿAbd Allāh al-Ṣadafī (m. 349/960), quand sa réputation fut faite (*lammā ištahara amruhu*), avait coutume, quand commençait la « saison » (*al-mawsim*) [vraisemblablement de fréquentation du *qaṣr* par les habitants durant les mois sacrés à des fins de récollection et autres exercices de piété] et que le *qaṣr* [Ibn al-Ǧaʿd] se remplissait de gens, de le quitter pour Sousse où il avait une épouse. Il s'habillait élégamment et différemment de son costume habituel par lequel on le reconnaissait et fréquentait le souk où il se conduisait comme les négociants, dissimulant ainsi son véritable état ainsi que sa vertu et se dérobant, de la sorte, à la foule de gens qui se pressaient devant sa cellule à *qaṣr* b. al-Ǧaʿd, afin de le saluer et de recevoir sa *baraka* et afin qu'il invoquât Dieu pour eux [...]. Dès que le *mawsim* se terminait, il revenait à sa cellule et remettait ses vêtements de bure[94].

35 Al-Bakrī, en 460/1068[95], évoque à l'extérieur de Sousse ses « *maḥāris* (corps de garde), ses *rawābiṭ*[96] et lieux de rassemblements (*maǧāmiʿ*) pour dévots », tandis qu'à l'intérieur « se trouve un *maḥris* impressionnant, semblable à une ville et entouré d'une enceinte dont la construction est soignée, connu sous le nom de *Maḥris al-ribāṭ*[97], lequel est un lieu de refuge (*ma'wā*) pour les élus (*aḫyār*) et les saints (*al-sāliḥīn*) [...] ». Parmi les *maḥāris* de Sousse, figure *Maḥris* al-Munastīr et son « *mawsim* (saison) impressionnant le jour de la ʿĀšūrā'[98], ainsi que ses chambres, ses cellules, ses moulins persans, ses citernes et la mosquée qui se trouve à l'étage et où se tient en permanence un *šayḫ*, homme de bien et vertueux qui assume la direction de la communauté (*yakūnu madār al-qawmi ʿalayhi*) ; on y trouve un groupe de dévots et de *murābiṭīn*[99] qui s'y sont retirés, en solitaires, loin de leurs femmes et de leur clan (*wa fīhi ǧamāʿa min al-ṣāliḥīn wa l-murābiṭīn qad ḥabasū anfusahum fīhi munfaridīn dūna al-ahl wa l-ʿašā'ir*)[100] ». Il ajoute de manière encore plus significative : « À côté du *qaṣr* al-Munastīr se trouvent cinq *maḥāris* de belle facture habités par de saints hommes (*maʿmūra*

bi l-ṣāliḥīn)[101]. » Ainsi à la date où sont consignées les observations d'al-Warrāq, principal informateur d'al-Bakrī pour l'Ifrīqiya (IVe/Xe siècle), l'idée qui se dégage est celle d'institutions regorgeant d'hommes qui s'y sont retirés (à des fins d'adoration seulement ? Le texte incline à le montrer), et qui, à l'occasion de *mawāsim*, deviennent le centre d'une intense activité religieuse, et sont prises littéralement d'assaut par la *'āmma* (le commun). Si la fonction défensive peut paraître en retrait dans ces descriptions, en revanche la fonction dévotionnelle, qui se laisse déduire de la qualité des occupants, y est exaltée.

36 Ainsi, peut-on émettre l'hypothèse que, avant même le Ve/XIe siècle – si l'on en croit le récit du *Ma'ālim* –, cela faisait déjà au moins un siècle que les *quṣūr* ifrīqiyens étaient devenus des lieux consacrés à l'ascèse et à l'adoration, et habités par des *sāliḥīn*. D'autre part, se dégage clairement l'idée d'une fréquentation continue et non saisonnière de ces institutions, même si les *mawāsim* ponctuaient la piété du commun, les poussant comme naturellement vers ces lieux consacrés comme lieux d'excellence habités par des hommes d'excellence dont la *baraka* et le *du'ā'* (l'invocation) étaient recherchés. En lieu et place de l'idée répandue jusque-là d'une désertion de ces institutions sous les Fatimides, peut-on émettre l'hypothèse inverse : pour ces dévots, ces lieux ont-ils joué le rôle de refuges de l'orthodoxie, d'îlots de sunnisme et de temples de la vraie foi, où l'on pouvait, à l'abri des regards d'informateurs zélés, vaquer librement à ses exercices de piété ? De la même manière, et contrairement à l'image que la littérature sunnite d'édification, et le *Riyāḍ* en fait partie, véhicule sur les Fatimides et leur politique, cette même littérature permet, à son corps défendant, d'entrevoir qu'en somme les nouveaux maîtres du pays n'ont pas vraiment cherché à contrer le Mālikisme, qu'ils savaient suffisamment bien implanté, laissant finalement ce dernier s'épanouir à l'abri des *quṣūr*.

FIGURES ET IDÉAL DE SAINTETÉ

37 Dans l'idéal de sainteté mis en avant par ces notices, l'homme « en faction », dont le *ribāṭ* est combat à la fois contre l'ennemi extérieur et contre l'autre, embusqué en soi, occupe une bonne place : martyr de la foi, il est, avec une égale ferveur, l'homme du scrupule qui tient comme suspects tout à la fois son ego (ou *nafs*), les princes de ce monde, les nouveautés (ou *bida'*) et les biens. Il est l'homme contrit et affligé, l'ascète qui impose à son corps une excessive rigueur et qui quitte volontiers les siens pour sa *siyāḥa*

(pérégrination) et pour son *ribāṭ*, l'homme qui ne vit que du labeur de ses mains, qui est humble devant ses frères, leur prodigue conseils et exhortations, et dont la sainteté est occultée[102]. C'est aussi l'homme de la *ṣadaqa*, prompt à la charité[103]. Il a une solide connaissance des sciences religieuses, notamment du Mālikisme. Les modèles sont à rechercher dans le Prophète, puis dans les Compagnons, les Califes bien guidés (*al-ḫulafā' al-rāšidūn*), les Suivants et leurs successeurs. Dans l'éthique de l'époque, mieux vaut beaucoup de piété et peu de science que beaucoup de science et peu de piété[104]. Cependant, le *ṭalab al-'ilm* (la quête de la science) reste l'une des vertus cardinales : « Toutes les œuvres pies ne sont que crachat dans la mer comparées au combat dans le sentier de Dieu ; le djihad et les œuvres pies réunies ne sont que crachat dans la mer, comparées à la recherche de la science[105] », peut-on lire, attribué à al-Buhlūl b. Rāšid (m. 183/799). Et Saḥnūn nous est montré conseillant au futur saint Wāṣil al-Ğummī de parfaire sa science (entendre son éducation religieuse) avant d'habiter les *ḥuṣūn*[106] ; il s'exécuta et fut son disciple dix ans durant.

Une sainteté non dépourvue de prodiges

38 Dans les critères de sanctification, les vertus sont certes en bonne place mais cette sainteté ne manque pas de *karāmāt* (charismes et prodiges), et si les modèles proposés par l'hagiographie le sont d'abord à des fins d'imitation, les récits des prodiges sont source de *baraka* (*yutabarrak bi-ḏikrihim wa aḫbārihim wa yuta'assā bi-tarīqihim*)[107], cela d'autant plus que la question avait fait l'objet d'un vif débat à Kairouan, débat dont on retrouve les échos dans ces notices : « Quiconque nie les prodiges ne fait pas partie des gens de Médine [...] la *karāma* est un surplus de foi et une parure pour le *maḏhab* [sous-entendu de Mālik] », affirme un *šayḫ* mort en 334/1042[108]. Au nombre des prodiges dont sont émaillées les notices du *Riyāḍ*, on trouve des fauves domestiqués, des colonnes transpirant par la *baraka* d'un saint dès qu'on psalmodie le *Coran*, la traversée extraordinaire des cloisons, la transmutation des aliments, la dispersion miraculeuse de troupes, des pluies bénéfiques suite à un *du'ā'*, car ce sont des hommes exaucés (*muğāb al-du'ā'*)[109], des réunions avec al-Ḫaḍir, l'initiateur des prophètes et des saints[110], des visions prémonitoires et la connaissance intuitive des événements et des personnes, la guérison de paralytiques et de malvoyants, la délivrance des mauvais esprits, la protection surnaturelle de tout aliment illicite

accordée par Dieu au saint. Ces prodiges sont certes des preuves avérées de sainteté mais ils nous sont aussi présentés comme mis au service de la communauté : Abū Ǧaʿfar al-Gammūdī est constamment sollicité pour invoquer Dieu dans des cas très concrets de litiges, ou d'extorsion de biens, de libération d'un captif, de champs dévastés par la troupe ou de toute adversité (*nāzila*) ; le saint est sollicité sur sa tombe et il nous est montré réformant les mœurs au moyen de visions oniriques[111]. C'est aussi une sainteté de compassion vis-à-vis du prochain, de visite des malades et des lépreux[112].

Mise à mal du corps[113]

39 Les notices insistent sur la mise à mal du corps, son avilissement. Ce sont des hommes qui, à force de *ḏikr*, voient leur peau se dessécher sur leurs os et leur teint noircir ; la plupart pratiquent le jeûne ininterrompu, les nuits de veille en adoration et la retraite pieuse. Mortification également par le port des vêtements de bure et des frocs rapiécés. Le *zāhid* de cette époque « ne voit sa femme et ses enfants qu'une fois l'an, puis les quitte pour sa *siyāḥa*[114] ».

40 Les notices font également l'apologie des pleurs et des pleureurs, une tradition très présente également au Mašriq à la même époque[115]. Le saint pleure d'abord d'humilité, et en signe de repentir (*tawba*) ; ses larmes sont aussi l'expression de la peur (*al-ḫawf*) des Fins dernières, dont le corollaire est la crainte révérencielle de Dieu (*ḫašyat Allāh*)[116]. En effet, les pleurs, chez ces *bakkā'ūn*[117] (littéralement « pleureurs »), s'inscrivent dans une dimension étroitement liée à la notion de péché et au salut ainsi qu'au statut foncièrement adamique de l'« étranger » dans ce monde-ci. Le fondement scripturaire de cette tradition est à rechercher davantage dans les traditions, notamment le *ḥadīṯ al-tabākī*, recommandant de verser des larmes pendant les exercices de dévotion[118], que dans le *Coran* où il se réduit à deux occurrences[119]. Le modèle prophétique est présent ici : Muḥammad a été entendu pleurant parfois au cours des prières ; il supplie Dieu de lui accorder « deux yeux qui versent un flot de larmes[120] ». Selon une tradition prophétique, « n'entrera pas en Enfer celui qui pleure par crainte de Dieu[121] » ; une autre tradition est invoquée : « Si vous saviez ce que je sais, vous ririez peu et pleureriez beaucoup[122]. » Dans les notices du *Riyāḍ*, tant celles consacrées aux Compagnons et Suivants ayant séjourné à Kairouan que dans celles des Ifrīqiyens eux-mêmes, on exalte la vertu des pleurs et de l'abondance des larmes. Certains, tel Abū Ḥafs ʿUmar al-Fattāl

(IIe/VIIIe siècle), cité au nombre des *abdāl* (les substituts, dans la hiérarchie invisible des saints), « s'étaient juré de ne jamais rire ». Al-Māliki évoque nombre d'ascètes qui s'étaient forgés une réputation de sainteté par l'abondance de leurs larmes (g˙azīr al-dam'a), leurs gémissements et lamentations (al-niyāḥa, al-intiḥāb)[123]. Il existe également des témoignages nombreux sur la « douceur du cœur » (*riqqat al-qalb*), la propension aux larmes, cette facilité et cette promptitude à s'épancher, voire à sangloter littéralement, à grands flots, et à verser des larmes de repentir et de componction[124].

La sainteté : une figure du scrupule

41 Le scrupule était particulièrement à l'honneur : tel saint dont le père était le frère de lait de l'émir Aḥmad b. al-Aġlab, et qui était très riche, refusa de prendre l'héritage que son défunt père lui laissa, en raison de sa proximité avec le sultan (*li-qurbihi min al-sulṭān*)[125]. Le célibat, sans être un idéal recherché, est néanmoins le cas de plusieurs de ces hommes qui nous sont montrés tellement absorbés dans leur adoration ou dans leur science qu'ils ne se préoccupèrent guère de prendre femme. Al-Mālikī évoque 'Abd Allāh al-Tuǧībī, surnommé Ibn al-Ḥaǧǧām (m. 346/957), à qui ses proches avaient offert une esclave qu'ils ont parée et introduite chez lui ; il écrivit toute la nuit sans même lui prêter attention. Il en fut ainsi un mois durant ; la jeune femme s'en plaignit au *šayḫ* qui lui demanda de retourner d'où elle était venue[126].

42 Tel autre saint, Abū Ǧa'far Aḥmad al-Ṭarābilsī (m. 347/958), demeura quarante années en *ribāṭ* à Monastir au *qaṣr* Duwayd (Ibn Ibrāhīm b. al-Aġlab), construit en 240/854, par les soins de son esclave Maṣrūr[127] ; il ne consomma jamais de poisson ni ne but de l'eau de la citerne du *qaṣr* et jamais n'utilisa leurs latrines[128]. Ce scrupule lui était-il dicté par l'acte de fondation lui-même dû à un émir, reproduisant par là une attitude largement répandue en Orient et relayée par les dictionnaires de saints et savants et dont Bišr al-Ḥāfī (m. 226/840) semble avoir constitué le modèle. Tel autre cheikh (Bašīr, m. 347/958) ne se nourrissait que d'herbes sauvages[129]. 'Abd Allāh b. Farrūḫ (m. 176/792), dès que le *ǧund* recevait ses soldes, fermait son échoppe jusqu'à ce que celles-ci aient été dépensées, puis il rouvrait[130].

L'école ascétique et mystique de Kairouan et du littoral ifrīqiyen

43 L'idéalisation de la génération de Saḥnūn (« la cinquième *ṭabaqa* parmi les savants et les saints de Kairouan ») occupe une place de choix dans le *Riyāḍ* de Mālikī et dans les sources qu'il a compilées : Dieu réunit en eux *fiqh*, pratique conforme à la religion (*al-dīn*), scrupule, humilité et ascétisme. Telles sont les cinq vertus cardinales chez ces hommes qui nous sont montrés sous le regard admiratif d'un savant d'origine orientale, compagnon d'Ibn Ḥanbal, et dont l'identité n'est pas déclinée, d'où le caractère très probablement non historique de cette information, dont on devine, en revanche, les motivations dans ce rapport pour le moins ambivalent entre Maghreb et Mašriq[131]. Ces hommes nous sont décrits partageant leur nuit en trois tiers : le premier étant réservé à la récitation du *Coran*, aux pleurs et au recueillement ; le deuxième aux débats et aux discussions théologiques, et enfin le dernier à la pratique du *qiyām al-layl* (la veillée en prière), où chacun récitait des extraits du *Coran* et des litanies. « Tels étaient les compagnons de Saḥnūn », conclut pieusement l'auteur[132]. D'ailleurs, ajoute-t-il, parmi les compagnons de Saḥnūn et ceux qui assistaient à ses cours, les ascètes et les dévots (*al-ʿubbād*) étaient plus nombreux que les étudiants en sciences religieuses[133].

44 Le modèle des ascètes du mont Liban ou du Ǧabal al-Lukkām est présent ; si l'on en croit al-Mālikī, plusieurs ascètes ifrīqiyens ont fait des retraites pieuses dans ces régions, certains même y seraient morts (tel un certain Abū l-Ḫayr, m. 348/959)[134].

45 Pratiquer l'exhortation (*al-mawʿiza*) orale ou écrite (certaines sont exclusivement rapportées par le *Riyāḍ*[135]) fait aussi partie de cet idéal de sainteté au service des contemporains, à qui les hommes de Dieu rappellent volontiers les fins dernières en les exhortant à se détacher des biens de ce monde et de ses vains espoirs, et les invitant à multiplier prières et retraites pieuses, loin des gens, et à ne rechercher que la compagnie des hommes pieux et sincères[136].

46 Si l'on exclut quelques usages prêtant à équivoque de l'attribut *al-sūfi* dus à une graphie fautive dans certains cas de la *nisba* al-Ṣadafī[137], ou encore à l'utilisation anachronique de certains termes du lexique technique du *taṣawwuf* davantage en circulation à l'époque d'al-Mālikī qu'à celle des hommes dont il dresse les notices, ou enfin au souci apologétique et d'édification de l'auteur né de son intention – somme toute compréhensible quand on sait la noirceur de l'image des Berbères dans l'imaginaire des Orientaux – de montrer que ces *šayḫs* d'Ifrīqiya n'avaient rien à envier, en matière de spiritualité et d'états mystiques, à leurs frères d'Orient[138], rien ne permet de mettre en doute qu'une réelle expérience soufie ait existé à Kairouan et sur le littoral ifrīqiyen,

suivant de près l’évolution que connaissait ce mouvement au Mašriq[139].

47 Les citations dont sont émaillées les notices du *Riyāḍ* accréditent l’idée de véritables expériences soufies. On peut même raisonnablement admettre l’idée d’une école ascétique et mystique à Kairouan à l’époque, et dont les principales figures de proue sont Rabāḥ b. Yazīd (m. 172/788)[140], al-Buhlūl b. Rāšid (m. 183/799)[141], Šuqrān al-ʿÂbid maître de Ḏū l-Nūn al-Miṣrī[142], de la même génération que Buhlūl, Ismāʿīl b. Rabāḥ (m. 212/827), dont al-Mālikī rapporte nombre de ses exhortations écrites[143], Abū Muḥammad al-Anṣārī (m. 249/863), le fondateur du *Masǧid al-Sabt*[144], ʿAbd al-Raḥīm al-Rabʿī (m. 247/861), surnommé l’« exaucé », le constructeur du *qaṣr* Ziyād, dont la fortune n’avait d’égale que l’ascétisme et dont on exalte l’amitié avec Saḥnūn[145], Wāṣil al-Ǧummī (m. 252/866)[146], Abū Hārūn al-Andalusī (m. 291/904 à Médine et enterré au Baqīʿ)[147], Abū ʿUqāl b. Ġalbūn (m. 291/904)[148], Rabīʿ al-Q aṭṭān (m. 333 ou 334/944 ou 945)[149] et Abū Isḥāq Ibrāhīm al-Sabāʾī (m. 356/966)[150].

Les relations avec le Mašriq

48 C’est en Orient que la révélation est descendue sur Muḥammad et d’où est partie la geste de ses illustres Compagnons ; c’est aussi la terre du premier califat de l’Islam, un califat auréolé, malgré toutes les vicissitudes de l’histoire, de toutes les lumières des périodes fondatrices auxquelles est assignée la vocation d’être de véritables réservoirs des valeurs qui doivent structurer la vie des sociétés s’en réclamant et informer les conduites de leurs hommes. Aussi est-ce à l’Orient qu’on continue de demander sa caution, son arbitrage, ses modèles idéaux, ses conduites archétypales, sa science, y compris en soufisme, bref, ses codes de conduite. On juge à l’aune des critères de sanctification codifiés par les manuels orientaux et à l’exemplarité des saints ayant déjà reçu consécration au Mašriq : tel ascète kairouanais sera qualifié de « Dīnawarī de son temps » (m. 330/941)[151].

49 Mais la sainteté ifrīqiyenne ne le cède en rien à celle des Orientaux ; mieux : elle a désormais ses propres modèles auprès desquels les Orientaux eux-mêmes viennent chercher initiation et enseignement ; c’est ce que les dictionnaires ifrīqiyens de saints et savants cherchent à montrer. C’est ainsi que Rabāḥ b. Yazīd d’Ifrīqiya (m. 172/788) peut soutenir la comparaison avec un Sufyān al-Ṯawrī de Kūfa et un Awzāʿī de Syrie[152]. Quant à Šuqrān, sa réputation et ses sapiences (*ḥikmatihi*) étaient arrivées jusqu’à

Ḏū l-Nūn al-Miṣrī qui fit le voyage d'Égypte pour le voir afin qu'il l'exhorte[153] ; et al-Mālikī de nous livrer, à titre exclusif, des propos attribués par Ḏū l-Nūn à son maître Šuqrān sur les amis de Dieu[154] et un propos sur le *tawakkul* (la remise à Dieu), la crainte révérencielle (*al-taqwā*), l'agrément face au décret divin et l'invite à boycotter les iniques (*al-ẓalama*), première étape sur la voie de la réalisation spirituelle (*al-taḥqīq*).

50 Passé la première période des *futūḥāt* qui avait drainé vers l'Ifrīqiya Compagnons, Suivants et successeurs de ces derniers (*tābiʿī al-tābiʿīn*) et dont les dictionnaires ifrīqiyens exaltent la mémoire[155], les contacts entre Orient et Occident musulman étaient surtout nourris par le flux incessant du *ḥaǧǧ* (le pèlerinage) et du voyage à finalité scientifique (*al-riḥla fī ṭalab al-ʿilm*) ou mystique (*fī ṭalab al-awliyāʾ*) que pratiquaient les Maghrébins. Nombre d'entre eux sont présentés comme ayant été disciples et compagnons de maîtres orientaux, quitte parfois à prendre certaines libertés avec la chronologie : Abū ʿAbd Allāh Muḥammad al-Sūsī (m. 293/905) aurait fréquenté le cercle d'Abī al-Hawwārī (m. 246/860) et, plus invraisemblablement, celui de Dārānī (m. 215/830, de l'école ascétique et mystique de Damas) ; quant à Rabīʿ al-Q aṭṭān, il aurait assisté à l'enseignement de Dīnawarī au Caire[156].

Sainteté des femmes

51 L'image de la femme dans le *Riyāḍ* oscille entre une image éminemment positive, celle de la femme vertueuse et pieuse, qui épaule son saint époux[157], voire celle d'une sainte (*sāliḥa*) dont les invocations sont recherchées[158] et qui n'est pas dépourvue d'un certain savoir religieux, et une image négative, celle de la tentatrice dont il faut à tout prix se prémunir, mégère et dominatrice[159]. D'une manière générale, dans ces notices exclusivement consacrées aux saints hommes, on relève de rares évocations de femmes saintes ou pieuses. Elles sont évoquées dans la notice d'un époux, d'un frère, d'un beau-père ou d'un *šayḫ* au service duquel elles se mettent. Parmi elles on peut citer Taqiyya, l'épouse d'Abū ʿAbd Allāh al-Msūhī, qualifiée de « sainte » (*wa kānat min al-sāliḥāt*)[160], la sœur d'Abū ʿUqāl b. Ġalbūn qui s'adonna à ses côtés à La Mecque à l'adoration[161], al-Ḫurāsāniyya, l'épouse de ce dernier[162], Nusra, créditée de l'attribut *mutaʿabbida*, l'épouse d'Ibrāhīm al-Mutaʿabbid[163], Ḥasna, l'épouse de Muḥammad b. al-Ḥasan Ibn Naṣr, qualifiée de sainte (*wa kānat sāliḥa*)[164], la femme de Farḥūn, qualifiée également de « sainte (*imraʾa sāliḥa*)[165] ». Certaines

d'entre elles semblent avoir eu un niveau assez élevé d'éducation religieuse, à l'image de l'épouse d'Aḥmad b. Naṣr (m. 314/926) « qui savait par cœur le *Coran* et le *Muwaṭṭa'* de Mālik ; quand son fils mourut dévoré par un lion, elle fit ses ablutions, s'assit et se mit à réciter le *Coran* ; elle ne manifesta aucune tristesse[166] ».

52 Malgré la parcimonie des informations glanées, ici ou là, au gré des notices des saints hommes et grâce à l'éclairage d'autres sources, il paraît acquis aujourd'hui que des femmes en nombre pratiquaient le *ribāṭ* (à une époque où probablement l'activité était devenue quasi exclusivement surérogatoire et dévotionnelle), à telle enseigne qu'on a dû, à une époque qu'on ne saurait fixer avec exactitude, leur édifier des bâtiments propres. En effet, al-Bakrī, citant Muḥammad b. Yūsuf al-Warrāq, fait état, dans son *Kitāb al-Masālik*, « au sud du *qaṣr* al-Munastīr, sur une grande place, de pavillons hauts et solidement construits (*qibāb 'āliya mutqanat al-binā'*), autour desquels viennent s'établir (*tanzilu ḥawlahā*) les femmes *murābiṭāt* (*al-nisā' al-murābiṭāt*) et connues sous le nom de *qibāb ǧāmi'*[167] ». La pratique par les femmes de la *murābaṭa*, comme activité de plus ou moins longue durée, devait connaître une certaine faveur au Maroc au vie/xiie siècle, notamment chez les *sāliḥāt* Ti'izzat b. Ḥusayn al-Hantīǧī, Umm 'Aṣfūr (*min ahl Ribāṭ* Mlūlāsin)[168] et Munya b. Maymūn al-Dukkālī (m. 596/1198) qui fréquentait, en compagnie de ses disciples, le *ribāṭ* Šākir[169], *ribāṭ* particulièrement fréquenté par les femmes, à en croire les notices figurant dans le *Tašawwuf* d'Ibn al-Zayyāt[170].

Le saint et le pouvoir politique

53 Le modèle que l'on voit généralement à l'œuvre tout au long de ces notices est le modèle du saint qui se dérobe résolument à la vue du prince : le pouvoir, et ce bien avant l'arrivée des Fatimides, est tenu en haute suspicion, et on exalte la figure du saint qui se tient à l'écart des iniques et ne les visite point (*lā yadḫulu 'alayhim wa lā yaḫhruǧ*)[171] – les palais des émirs sont opposés aux lieux des *sāliḥīn*[172]. La position préconisée par les juristes mālikites est rappelée dans la notice de Ḥamdīs al-Q aṭṭān (m. 289/902), parmi les compagnons de Saḥnūn, en référence à un propos attribué à Abū Bakr al-Siddīq et cité dans Ṭabarī : « Obéissez-moi tant que, dans ma politique à votre égard, j'obéis à Dieu ; si je Lui désobéis, ne m'obéissez guère. » On demanda à Ḥamdīs : « Exercerais-tu le devoir de censure à l'égard du prince inique [littéralement, qui enfreint les prescriptions divines *'amila bi l-ma'ṣiyya*] ? » Il répondit par la négative s'appuyant sur un propos de Mālik : « J'ai

connu dix-sept des Suivants (*al-tābiʿīn*), je n'ai jamais entendu qu'ils aient exhorté un *imām* inique. » Si l'*imām* instaure une innovation (*bidʿa*) et ordonne de la suivre, on doit pratiquer contre lui le djihad[173].

54 Un dévot appartenant à la troisième *ṭabaqa*, Abū ʿAmrū Bašīr b. ʿAmrūs, « qui s'était consacré à l'adoration au *qaṣr* al-Munastīr (*al-mutaʿabbid bi-qaṣr al-Munastīr*), demeura dans cet état de réclusion soixante années. Les princes venaient pour le rencontrer dans sa cellule au *qaṣr* mais il refusait de les voir[174] ». Une autre scène nous montre Ziyādat Allāh b. al-Aġlab sollicitant la rencontre d'Abū Muḥammad al-Anṣārī, à al-Dimna à Kairouan. Malgré l'insistance de l'émir qui faisait littéralement antichambre chez le saint avec toute sa cour, sa parentèle et ses serviteurs (*waqafa ʿalā bābi dārihi fī ḥašamihi wa ahl baytihi wa ḫadamihi*), celui-ci persista dans son refus, lui faisant dire de partir. On dut porter le saint de force devant l'émir courroucé par cette humiliation et par ce saint qui se voilait à la vue de son *imām* (*ḥağabtanī ʿan nafsika wa anā imāmuka*) venu requérir une exhortation, un blâme ou l'ordre de faire le bien (*ataynāka li-taʾmuranā bi-maʿrūf fanafʿalahu wa nusāriʿ ilayhi wa tanhānā ʿan munkar fa-nanzağir ʿanhu*), et à qui le saint rétorqua : « Si tu agissais en conformité avec ce que tu sais [des prescriptions divines et de la conduite des pieux devanciers, signifiant par là les écarts du souverain avec la Loi et son peu de piété] , je t'aurais éclairé sur ce que tu ignores. » Puis le saint congédia l'émir, menaçant de s'en remettre à Dieu à son sujet[175].

55 D'autres scènes nous montrent le saint humiliant à dessein un prince connu pour son iniquité et accréditant l'image du saint défenseur de l'orthodoxie et d'un imamat juste dans la droite ligne de l'héritage des califes « bien guidés » (*al-rāšidūn*), comme dans ce récit de l'entrevue d'Ismāʿīl b. Rabāḥ (m. 212/827) avec l'émir aghlabide ʿAbd Allāh b. Ibrāhīm (197-201/812-817), réputé pour son iniquité (on lui reprochait d'avoir instauré une fiscalité non coranique et particulièrement lourde[176]) : il refusa de réciter le *Coran* devant lui, arguant d'une tradition : « Celui qui récite le *Coran* devant un imām inique est maudit et reçoit, pour chaque lettre prononcée, dix malédictions. » Et quand le prince lui demanda de solliciter une faveur, le saint lui rétorqua : « Que possèdes-tu pour que je t'adresse une requête ? » (sous-entendu, à Dieu seul appartient le *mulk*)[177]. Un autre récit montre un saint (Ḥafṣ b. ʿUmar al-Ğazrī) invoquant Dieu contre ce sultan ; le saint fut exaucé et le sultan périt[178].

56 Étant entendu que la norme sunnite mālikite interdit de prendre les armes contre un *imām*, même injuste (*wa lā taḫruǧ ʿalā al-aʾimma bi l-sayf wa in ǧārū*)[179], c'est à Dieu seul que revient le jugement (ou encore le verdict, *al-ḥākimiyya*) et non aux créatures.

57 À l'intérieur de ce modèle dominant du saint qui se soustrait à la vue du politique, qui refuse ses dons et prodigalités, apparaît la figure du saint qui exhorte le prince, invoque Dieu afin qu'Il lui accorde d'être juste et bon envers ses sujets. Une scène avec l'émir Ibrāhīm b. Aḥmad nous montre le saint saluant l'émir et l'exhortant, sans toutefois rien accepter de lui[180].

La figure du martyr

58 L'attitude envers les Fatimides requiert une attention particulière : les notices mettent en scène des controverses théologiques (*munāẓarāt*) entre ʿUbayd Allāh ou encore Abū ʿAbd Allāh (le « Šiʿite ») entourés des juges et savants gagnés à leur cause, d'une part, et les juristes kairouanais, notamment le juriste et dévot Saʿīd b. ʿUṯmān al-Ḥaddād (m. 302/914)[181], d'autre part. Ce *šayḫ* a laissé des sapiences (*kalāmuhu bī l-ḥikma*), dont certaines évoquent le danger, pour son salut, que court toute personne qui se frotte au pouvoir fatimide[182]. En effet, le refus ostentatoire de rencontrer le *Mahdī*, ou encore le *duʿāʾ* de malédiction proféré à son endroit[183] sont des *topoi*. Nombreux sont les récits non seulement exprimant l'opposition des dévots et saints ifrīqiyens à tout compromis avec ces « ennemis de la foi », mais joignant dans une même condamnation les ʿUbaydides et ceux parmi les Ifrīqiyens qui se seraient laissé abuser par eux. La scène où est décrit ʿUbayd Allāh pénétrant dans la salle d'audience devant des *šayḫ*-s kairouanais qui venaient d'entrer dans l'obédience des Fatimides, ayant retourné son vêtement et marchant à quatre pattes, comme un animal, aux cris de « *Bāḥ*, *bāḥ*[184] ! » est, bien entendu, à mettre sur le compte non seulement de la ridiculisation des Fatimides, mais surtout de la condamnation sans appel de leur doctrine qui, aux yeux des savants mālikites, n'a plus rien à voir avec l'islam (*laysū min ahl al-qibla*) et avec ses piliers, et qui est frappée du sceau de la licence (*al-ašyāʾ kulluhā mubāḥa*). Voici les propos attribués au *Mahdī* : « Tout vous est désormais permis : l'adultère, le vin, et tout ce que Dieu vous a interdit. » Le dénigrement aussi et le mépris valent aussi pour tous ceux qui se sont ralliés à leur doctrine, comparés ici à des animaux qui ne doivent plus aucune prescription canonique : ni ablution, ni prière, ni aumône légale ;

ce sont des hommes qui ont littéralement retourné leur veste (*qalabtum al-dīn*), de la même manière que le *Mahdī* est montré retournant la sienne : « Vous avez troqué votre religion pour une autre », une religion de la *ibāḥa*, licence[185].

59 Un autre récit nous est relaté dans le *Riyāḍ*, et il est également fondateur d'une attitude, en un lieu aussi essentiel dans la *doxa* et la pratique des hommes de l'époque qu'est la mosquée où, au cours de la *salāt al-ǧamāʿa* – la prière en commun des fidèles, le vendredi, derrière l'*imām* – et du prône (*ḫuṭba*) prononcé par ce dernier, et dans lequel il invoque Dieu pour le nouveau monarque, le peuple des villes affirme de façon solennelle son obédience envers celui-ci[186].

> Le jour même où fut prononcée la première *ḫuṭba* pour les ʿUbaydides à la Grande Mosquée de Kairouan, quand [Ǧabala b. Ḥammūd al-Ġadafī (m. 297/909)] eut entendu ce qui ne devrait pas l'être, il se leva, se découvrit la tête afin que les fidèles le reconnussent, se dirigea de la chaire à la dernière porte de la mosquée, sous le regard des présents, et sortit de la mosquée en disant : « Ils nous obligent à interrompre la prière du vendredi dans les mosquées, puissent-ils être rompus par Dieu (*qaṭaʿūhā, qaṭaʿahum Allāh*). » Depuis ce jour-là les savants ne se rendirent plus les vendredis à la mosquée (*taraka al-ʿulamāʾ hudūr ǧumʿatihim*) ; il fut le premier à les en avertir, puisse Dieu l'agréer[187].

60 Aux joutes théologiques afin de contrer la doctrine šiʿite, et à l'abstention scrupuleuse de tout contact avec les représentants politiques du pouvoir ou ses alliés, l'auteur ajoute également le djihad par les armes des *sulaḥāʾ* et *ʿulamāʾ* de Kairouan contre les Fatimides. Pour cela, ils n'hésitèrent pas à s'allier aux Ḫariǧites. En effet, dans de nombreux passages, al-Mālikī cite les saints et juristes de la ville sainte qui avaient pris part à la révolte d'Abū Yazīd, l'« homme à l'âne », et qui étaient morts en martyrs. L'auteur du *Riyāḍ* exalte la figure de ces combattants de la foi, facilement repérables grâce à l'indication au début de leur notice de la mention *wa fīhā qutila* (« cette année-là fut tué… »). D'ailleurs al-Mumassī (m. 333/944) avait déclaré obligatoire (*farḍ lāzim*) la guerre (*al-ḫurūǧ*) aux côtés d'Abū Yazīd le « Ḫāriǧite » afin de mettre un terme à l'État fatimide : « Les *Ḫawāriǧ* sont des gens de la *qibla*, ils ne perdent pas leur qualité de musulmans, ils héritent et peuvent léguer, alors que les ʿUbaydides sont des mages (*maǧūs*) auxquels ne s'applique plus le nom d'islam ; ils ne peuvent léguer leurs biens et on ne doit pas hériter d'eux[188]. » Le récit que fait Mālikī de cette mobilisation des Kairouanais pour défendre la vraie

foi, avec à leur tête leurs saints et leurs juristes, armés et équipés, faisant donner les tambours et munis de leurs sept étendards de différentes couleurs, chacune appartenant à un *šayḫ* et portant un verset circonstancié[189] (*wa rakibū bi l-silāḥ al-kāmil wa ʻamilū al-bunūd wa l-ṭubūl*) qu'ils plantèrent devant la porte de la Grande Mosquée, lieu symbolique s'il en est, est éloquent. Au récit du *Riyāḍ*, quatre-vingt-cinq périrent ce jour-là en martyrs, chiffre signalé dans la notice de l'un d'entre eux, al-Mumassī[190]. Il cite, attribué à al-Labīdī, l'une de ses sources et l'auteur de l'hagiographie d'al-Jibinyānī (m. 369/979), le chiffre de « 4 000 hommes morts, sous la torture (*fī l-ʻaḏāb*), à Mahdia, depuis l'entrée des Fatimides en Ifrīqiya, parmi les dévots et les saints[191] ».

61 Au nombre des martyrs signalés par le *Riyāḍ*, figure ʻArūs le muezzin dont le *aḏān* n'était pas conforme à celui prôné par les Fatimides : sa langue fut coupée et placée entre les yeux, il subit la promenade ignominieuse à travers les rues de la ville, puis il fut exécuté à coups de lance[192]. Abū Ǧaʻfar Muḥammad b. Ḫayrūn (d'origine cordouane, m. 301/913)[193] fut, au récit du *Riyāḍ*, piétiné à mort par les esclaves noirs, et sa dépouille jetée dans une fosse, suite à une accusation calomnieuse du *qāḍī* al-Marūḏī[194]. Ce dernier avait pris fait et cause pour les Fatimides, persécutant, aux dires de Mālikī, les *ʻulamā'* et juristes d'Ifrīqiyya (Tripoli), ainsi que ceux de Sicile, et en faisant exécuter quelques-uns, tel Ibn Huḏayl ; il fit dire le *aḏān* à la manière des Fatimides et supprima la *salāt al-tarāwīḥ*[195].

> À son époque, nous dit al-Mālikī, les Kairouanais cessèrent de fréquenter les mosquées [...] il ordonna aux juristes de s'abstenir d'émettre des *fatwā*-s, exception faite pour ceux d'entre eux qui étaient de leur parti (*tašarraqa*)[196] ou avaient épousé leur mécréance (*kafara*) ; de même qu'il donna l'ordre qu'on effaça des frontons des forteresses et des mosquées les noms de leurs fondateurs parmi les sultans et qu'on y inscrive le nom du *Mahdī* – Dieu le maudisse[197] !

62 D'autres martyrs de la foi, tel Abū ʻAbd Allāh Muḥammad b. ʻAbd Allāh al-Sidrī (m. 309/921), furent tués à coups de lance et crucifiés[198]. Le récit du martyre de ce saint est dramatisé : il est montré comme l'archétype même du saint (*min awliyā' Allāh*) qui pratique le djihad des ʻUbaydides, et dont le martyre est sanctifiant, car « on lui vit, après sa mise à mort, de nombreuses preuves et prodiges[199] ». Les soldats envoyés pour l'arrêter, l'ayant trouvé toute la nuit en prière, reconnaissent en lui un Ami de Dieu (*hāḏā rağul min awliyā' Allāh*) et se ravisent ; c'est à son retour de

La Mecque, où des espions du *Mahdī* l'avaient repéré, qu'il est arrêté.

63 Le martyre est recherché par ces hommes[200], et c'est à qui veut remplacer son frère et se faire passer pour lui ou à qui se lamente de ne pas être déjà au nombre des *šahīd* en compagnie de sa houri au paradis : un certain Mufarraǧ fut seulement blessé dans une bataille contre les « ennemis de l'islam », alors que son ami est aussitôt emporté par sa houri ; il nous est montré se lamentant à la vue de la sienne qui s'en retourna dépitée[201].

64 Les notices se plaisent à mettre en scène des face-à-face entre ces saints et le *Mahdī* où ce dernier est désavoué sans aucune crainte, et non sans aplomb. Le saint condamné à mort prononce, avant l'exécution de la sentence, un *du'ā'* (de malédiction) contre 'Ubayd Allāh : « Peu de temps après, écrit al-Mālikī, ce dernier meurt et l'invocation du *šayḫ* est exaucée[202]. » Un autre récit va encore donner de ce dialogue entre le saint et le *Mahdī* une version plus riche en détails, de nature à frapper les esprits ; dans ce dialogue, le saint va littéralement faire le procès de la politique du Fatimide et de sa doctrine religieuse, notamment sa position vis-à-vis des « pieux devanciers » (*al-salaf*), ce qui ôte, au regard des savants sunnites, toute légitimité à sa revendication du titre de commandeur des croyants. Le saint nous est montré narguant le Fatimide, et au final personne parmi la troupe ne voudra exécuter la sentence ; pour ce faire, on ne trouva qu'un « Byzantin » (*rūmiyyan*, entendre un chrétien) qu'on enivra et qui le tua, puis on le crucifia. À la tombée de la nuit, on vit s'ouvrir une porte du ciel de laquelle se profilait une colonne de lumière. Le lendemain, 'Ubayd Allāh vit de son palais une lumière qui, du gibet où le saint était crucifié, rayonnait sur terre, il donna l'ordre d'ouvrir la porte de la ville, de faire descendre sa dépouille et de l'enterrer[r203]. On raconte que, lorsqu'on le fit sortir de prison pour l'exécuter, il avait invoqué Dieu contre son geôlier et contre un esclave noir qui l'avait frappé d'une lance, alors que le saint voulait périr par l'épée ; Dieu exauça ses deux *du'ā'*. Tel autre rapporte ses derniers instants et la peur qui transparaissait sur son visage, peur commuée aussitôt, après que le saint eut été projeté à terre, en joie, il pressa aussitôt le pas : il fut vu en songe et s'expliqua sur ce changement brusque d'attitude : j'entendis une voix me dire : « ô Sidrī, détestes-tu rencontrer Dieu[204] ? »

65 On cite également au nombre des martyrs Rabī' al-Q aṭṭān (m. 334/945), ou Muḥammad b. Isḥāq al-Ḥiblī (m. 341/952), le *qāḍī* de Barqa qui refusa de fêter l'Aïd en l'absence de *ru'yā*[205] et fut supplicié : on le suspendit par le bras, sous la lumière crue du soleil

(*dāhiyan li l-šams*) en pleine canicule, à un mât, à l'une des portes de la mosquée, et à la nuit tombée il succomba[206].

66 Au-delà de la portée à proprement parler mobilisatrice qu'ont pu avoir, en leur temps, ces anecdotes transmises par voie orale, grossies probablement, au fur et à mesure de leur circulation, de détails suggestifs de nature à ranimer l'ardeur des plus récalcitrants, ces récits, à l'époque de la rédaction du *Riyāḍ*, n'ont plus qu'une visée symbolique : exalter le rôle des *sulaḥā'* de Kairouan dans la défense de la vraie foi et comme champions de l'orthodoxie sunnite.

CONCLUSION

67 Le *Riyāḍ* peut être considéré à la fois comme un reflet idéalisé et un modèle de diffusion de l'islam, présenté ici à travers un certain nombre de figures de la perfection humaine, évoluant à l'intérieur d'un paradigme culturel dominant : *ribāṭ* (comme nom verbal, joignant guet et ascèse, et non comme substantif), magistère scientifique, ascétisme et soufisme.

68 Les traces documentaires que nous livrent les textes, aussi loin que l'on puisse remonter, ne permettent pas en l'état actuel de la documentation de discriminer une première phase où les *quṣūr* et *ḥuṣūn* du littoral eurent un rôle strictement militaire, et une deuxième où ils se seraient transformés en institution pour dévots et soufis tout en gardant leur rôle militaire. Les deux fonctions apparaissent, dès l'origine, imbriquées et consubstantielles à l'acte de *ribāṭ*. Cette agrégation des notions de piété, d'observance scrupuleuse, persévérante et ferme des prescriptions divines à la notion et à la fonction *ribāṭ*, au IIIe-IVe/IXe-Xe siècles, a un fondement scripturaire et dans la Tradition. D'autre part, la fréquentation des *qaṣr*-s et autres lieux du même type ne s'interrompit pas sous les Fatimides, comme on l'a longtemps cru, suivant un peu trop à la lettre les récits édifiants des sources, à portée davantage symbolique qu'historique. Elle aurait simplement mué, infléchissant l'ancienne fonction de guet pratiquée en tandem avec l'ascèse et étroitement imbriquée avec elle, vers cette dernière, préfigurant en quelque sorte le destin ultérieur de la notion et de la fonction, et rejaillissant sur l'institution elle-même. Cependant, le rôle défensif, voire le couple solidaire guet/ ascèse, devait encore connaître des heures de gloire, d'abord à l'époque almohade, puis à l'époque hafside où on assiste à une réactivation du rôle défensif de ces fondations, en même temps qu'à une complexification de leurs fonctions[207]. Tout cela témoigne de la vitalité d'une institution dont

l'une des formes grammaticales dérivées, le *murābiṭ* (ou la *murābiṭa*) – c'est-à-dire l'homme ou la femme en *ribāṭ* –, n'allait pas tarder, au terme d'un lent glissement dont nous percevons déjà les prémices, à devenir de plus en plus dans les sources des VIIIe-IXe/XIVe-XVe siècles l'un des noms génériques utilisés pour désigner le ou la sainte au Maghreb, débordant le cadre étroit de l'institution et de la fonction.

69 La sainteté apparaît dans ces notices d'abord comme une figure du scrupule le plus tatillon, notamment dans la relation au politique, aux biens matériels et aux innovations (*bid'a*). C'est une figure du *'ilm* (la science), en l'occurrence ici du *fiqh* mālikite dont la *Mudawwana* est le manuel ifrīqiyen par excellence, mais constamment éclairée par les œuvres, le *'amal* et un état permanent de veille, aux frontières et en soi. Le saint de cette époque est proprement l'homme « en faction » ; toutes ses autres figures, de champion de l'orthodoxie, de maître éclairé, humble et scrupuleux, d'ascète détaché des biens de ce monde, de reclus dont la rigueur de l'ascèse ne lui laisse qu'une peau noircie sur les os, de pleureur consumé par le remord, la crainte et le désir, de martyr de la foi, d'homme voilé à la vue des puissants, ne sont en fait que des facettes de cette figure. D'elle, on peut dire sans exagération qu'elle concentre, pour l'époque, les « paramètres de la sainte performance », tout comme le fera aux derniers siècles du Moyen Âge la figure du « ravi » en Dieu.

70 Le saint, au-delà du caractère édifiant de ces récits, n'est pas étranger à la vie quotidienne des hommes ni à son milieu, comme tendent à l'accréditer les interventions miraculeuses pour lesquelles il était sollicité, même si son rôle à ce niveau peut paraître moindre par rapport à celui que montre la littérature hagiographique de la fin du Moyen Âge, mais c'est surtout son image de champion de l'orthodoxie et de défenseur de la vraie foi qui est ici exaltée.

71 Al-Mālikī a une visée : livrer un témoignage de ce que fut la grandeur de la ville de 'Uqba, au miroir de ses savants et de ses saints ; et déjà se profile pour nous un trait de culture : une cité vaut d'abord par la grandeur d'âme, la science, la perfection spirituelle de ses hommes et la flamme de l'orthodoxie qui brûle en eux face à tous les périls. Ce sont des hommes dont il entend célébrer la mémoire (*iḥyā'an li-ḏikrihim*)[208]. Ne lui tenons pas rigueur du soin tout esthétique qu'il donne à ses notices et du caractère stylisé de ses personnages. Si certains traits sont d'évidence forcés, certains faits et gestes à prendre dans leur dimension davantage symbolique qu'historique, si l'édification des

uns n'a d'égale que l'anathémisation des autres, néanmoins, ces récits, pour idéaux et idéalisés qu'ils soient, restent assez représentatifs de la vie religieuse et spirituelle de l'époque – dont ils laissent, comme on l'a vu, percer les tensions –, du parangon des vertus à l'honneur dans le milieu de ses *'ulamā'*, des idées que les savants de ce temps se faisaient de la sainteté en islam, et de celui-ci tout court. Perçu et représenté comme une continuité avec un temps idéal, celui de l'islam des origines et des fondations, fidèle aux idéaux de ses premiers représentants, dont les notices constituent une sorte de généalogie de l'énonciation, c'est un islam qui entend aussi donner aux lointains Orientaux une image qui non seulement n'a rien à envier aux meilleurs de leurs hommes, mais qui désormais a ses propres modèles. Si l'islam et toute la geste des pieux devanciers sont venus d'Orient, c'est au Maghreb, dont la fonction eschatologique est exaltée par les *ḥadīṯ-s* cités en préambule, que cette geste sera scellée ; tel est un autre trait de la culture de l'époque.

Notes

1. De son titre complet, *Kitāb Riyāḍ al-nufūs fī ṭabaqāt 'ulamā' al-Qayrawān wa Ifrīqiyya wa zuhhādihim wa nussākihim wa siyar min aḫbārihim wa faḍā'ilihim wa awsāfihim* (Livre du jardin des âmes. Classes des savants de Kairouan et d'Ifrīqiya, de leurs ascètes et de leurs dévots et récits de leurs nouvelles, de leurs vertus et de leurs attributs), éd. B. al-Bakkūš et rév. M. A. al-Maṭwī, Beyrouth, 1994, t. I et II. Le *Riyāḍ,* d'après le *Lisān* (Ibn Manẓūr, *Lisān al-'Arab*, 4e éd., Beyrouth, 2005, t. VI, p. 262-263), désigne des lieux de quiétude dont le caractère plat (*mustawiya*) est propice à retenir l'eau de pluie.

2. H.-R. Idris, « Contribution à l'histoire de l'Ifriḳiya. Tableau de la vie intellectuelle et administrative à Kairouan sous les Aġlabites et les Fatimides (4 premiers siècles de l'Hégire) d'après le *Riyāḍ En Nufūs* de Abū Bakr El Mālikī », *Revue des études islamiques*, 9, 1935, p. 273-297.

3. C'est lui d'ailleurs qui rédigea une hagiographie de ce juriste, *Manāqib Abī l-Ḥasan al-Qābisī*.

4. *Riyāḍ*, I, p. 273.

5. La dernière édition en date de l'œuvre plaide pour une attribution indubitable au fils, même si ce dernier a beaucoup profité des récits rapportés par son père sans toutefois le citer, al-Bakkūš « Introduction », *Riyāḍ*, *op. cit.*, p. XX II.

6. Petit-fils d'Abū l-Ǧahm, gouverneur de Tunis, Abū l-'Arab décide de rompre avec la carrière de ses pères, gens d'épée, et de devenir un homme de science (*min ahl al-'ilm*). Mālikī lui attribue « plus de 3 000 ouvrages ». Il nous est présenté comme le champion de la lutte contre les Fatimides et du ralliement des *šayḫ*-s de Kairouan et du *Sāḥil* à la révolte d'Abū Yazīd, l'« homme à l'âne », cf. sa notice dans le *Riyāḍ*, *op. cit.*, II, p. 306-312.

7. En témoigneraient les emprunts faits par l'auteur des *Madārik* à al-Mālikī, dans les tomes I et II, dont on n'a pas trouvé trace dans les copies actuelles.

8. Ce qui résoudrait l'énigme de l'arrêt de l'actuel deuxième volume à la notice d'al-Sibā'ī (m. 356/966), et que Hady-Roger Idris ne s'expliquait pas jusque-là, l'auteur ayant vécu au moins un siècle au-delà.

9. Vaste compilation couvrant huit siècles de *tarāǧim* (notices biographiques) des savants, ascètes et saints originaires de Kairouan et de sa région ainsi que du littoral ifrīqiyen ou qui y ont élu domicile et pour laquelle l'auteur a largement puisé dans le répertoire ifrīqiyen de *ṭabaqāt* (al-Tuǧībī, al-Mālikī, Abū l-'Arab, al-Dabbāġ et al-'Awānī). Al-Dabbāġ (m. 699/1300 ; cf. sa notice dans Ibn Nāǧī, *Ma'ālim al-īmān fī ma'rifat ahl al-Qayrawān*, éd. M. et A. Al-Maǧdūb, Tunis, s. d., t. IV, p. 88-91) est l'auteur d'un ouvrage de *tarāǧim*, *Ma'ālim al-īmān fī manāqib al-mašhūrīn min 'ulamā' al-Qayrawān*, où il a consigné les « vertus les plus connues parmi les savants kairouanais », et qui est la principale source d'Ibn Nāǧī.

10. Cf. al-Bakkūš, *op. cit.*, p. XX VI-XX VII.

11. Pour un tableau plus complet, voir H.-R. Idris, « Contribution à l'histoire de l'Ifriḳiya », art. cité, p. 122-177 et p. 273-305.

12. *Riyāḍ, op. cit.*, I, p. 398. Une inscription porte son nom et la date de la construction au bas de la tour à signaux, G. Marçais, « Aghlabides », *Encyclopédie de l'Islam2*, I, p. 256. Selon S. Soucek, (« Monastir », *Encyclopédie de l'Islam*², VIII, p. 229), le *qaṣr* de Sousse aurait été construit sous le gouvernorat de Yazīd b. Ḥātim al-Muhallabī (155-171/772-788) ; et ce qui fut érigé en 206/821 n'en serait qu'une partie – sa tour de guet – portant l'inscription sus-citée.

13. Dans son « Introduction » à *Biographies aghlabides. Extraits des Madārik du cadi 'Iyāḍ*, édition critique, introduction et index par M. Talbi, Tunis, 1968, p. 38.

14. *Riyāḍ, op. cit.*, II, p. 477.

15. *Ibid.*, II, p. 467.

16. *Ibid.*, II, p. 265.

17. Voir J. Chabbi, « *Ribāṭ* », *Encyclopédie de l'Islam*², VIII, p. 511-523.

18. Voir M. F. 'Abd-l-Bāqī, *Al-Mu'ǧam al-mufahras li-alfāẓ al-Qur'ān al-karīm*, Beyrouth, 1987, p. 299-300. Pour le champ sémantique balayé par le radical, voir Ibn Manẓūr, *op. cit.*, VI, p. 82. On peut y lire notamment que *rabaṭa* veut dire « attacher fermement » (*šaddahu*), le substantif *ribāṭ* (pl. *rubuṭ*) est le lien (ce par quoi on attache) ; une bête *rabīṭ* est une bête attachée, tandis que le lieu où elle l'est est appelé *marbiṭ* ou *marbaṭ*. Le nom verbal (*masdar*) *ribāṭ*, associé aux chevaux (*ribāṭ al-ḫayl*), signifie « des juments tenues attachées » (*murābaṭatuha*) et dont le nombre minimal est cinq. Utilisé seul, Ibn Manẓūr le crédite de deux sens : demeurer à la frontière face aux ennemis (*mulāzamat ṯaġr al-'adū*) et persévérer dans une action (*al-muwāẓaba 'alā al-amr*).

19. Ceci est la traduction de Denise Masson, Beyrouth, 1980 ; Muhammad Hamidullah (*Le Saint Coran*, éd. de 1985) traduit par « panser le cœur ».

20. « Ô vous qui croyez, soyez patients, encouragez-vous mutuellement à la patience, soyez fermes (*rābiṭū*) », trad. D. Masson, *op. cit.*, de même M. Hamidullah, *op. cit.*, p. 96 ; Jacques Berque traduit par « tenez-vous en alerte »,

« c'est-à-dire tenez vos chevaux prêts au combat », *Le Coran. Essai de traduction*, Paris, 1995, p. 93.

21. « Préparez-leur [ceux qui ont mécru] tout ce que vous pouvez de force, et tenez prêts des chevaux, afin d'en effrayer l'ennemi de Dieu et votre ennemi », trad. Hamidullah, *op. cit.*, p. 236. D'après Ibn Manẓūr : *ribāṭ al-ḫayl : murābaṭatuha*. En effet, l'une des acceptions les plus répandues en Arabie du mot *ribāṭ*, associé à *al-ḫayl* ou *al-faras* (les chevaux), est de tenir les montures attachées prêtes au combat, Ibn Manẓūr, *op. cit.*, VI, p. 82.

22. Ibn Kaṯīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*, éd. M. Ḥasan, La Mecque, s.d., I, p. 546-547. Ce *Tafsīr* est donné généralement pour être un commentaire qui s'inspire de Ṭabarī (m. 310/923) dans son *Ǧāmi' al-Bayān*, ainsi que de son école.

23. Et non dans celle d'al-Šaybānī (m. 189/800), le célèbre disciple d'Abū Ḥanīfa (Chabbi, « *Ribāṭ* », art. cité, p. 512) ; la recension de Yaḥyā « a connu le plus grand succès. C'est d'elle qu'il s'agit généralement lorsqu'on parle du *Muwṭta'* dans l'absolu [...] elle présente de notables divergences avec la précédente », S. Ghrab, *Ibn 'Arafa et le Mālikisme en Ifriqiya au VIII*e*/XIV*e *siècle*, Tunis, 1992, t. I, p. 162-163.

24. Littéralement : il s'agit des ablutions censées purifier le croyant de tout ce qui peut entacher la pureté rituelle et qui est considéré comme répréhensible (*makrūh*).

25. Ibn Kaṯīr, *op. cit.*, p. 546. Ce *ḥadīṯ* est également cité dans Ibn Manẓūr, *op. cit.*, t. VI, p. 82

26. Ibn Kaṯīr, *op. cit.*, p. 546.

27. J. Chabbi, « *Ribāṭ* », art. cité, p. 511.

28. Ibn Kaṯīr, *op. cit.*, qui cite également Ṭabarī ; voir aussi Al-Buḫārī, *Ṣaḥīḥ*, Beyrouth, Dār Iḥyā' al-turāṯ al-'arabī, s.d., t. IV, p. 43, où le *ḥadīṯ* « *ribāṭu yawm fī sabīl Allāh*... » est associé au verset III, 200.

29. Le fait de se tenir éveillé, toute la nuit ou partie, en prière.

30. Les actions du mourant sont généralement scellées à sa mort (*kullu mayit yuḫtamu 'alā 'amalihi*).

31. Ibn Kaṯīr, *op. cit.*, p. 547-548. Sur cette petite eschatologie, appelée communément *'aḏāb al-qabr*, et d'une manière plus générale sur les croyances et représentations liées au destin de l'homme dans l'au-delà en islam, notamment au Maghreb, cf. N. Amri, *Les saints en islam. Les messagers de l'espérance. Sainteté et eschatologie au Maghreb aux xive et xve siècles*, Paris, 2008.

32. Comme l'écrit, à juste titre, Idris, « Contribution à l'histoire de l'Ifriḳiya », art. cité, p. 293.

33. Cette bataille eut lieu selon la tradition et selon *al-Kāmil fī l-Tārīḫ* d'Ibn al-Aṯīr (éd. Beyrouth, Dār al-fikr, 1987, t. II, p. 80 et suiv.) le 17 ramadan de l'an 2 de l'hégire correspondant au 14 mars 624 et non au 4, comme dans J. Berque, ni au 17 mars 623, comme dans M. Lings. Son issue fut victorieuse et elle opposa le Prophète et ses partisans aux Qurayš dont les effectifs étaient très supérieurs à la troupe de Muḥammad, et pour laquelle, selon la tradition, le Prophète avait reçu la promesse d'une assistance divine (« Je t'aiderai avec un millier d'anges, en rangées successives », *Coran*, VIII : 9 ; voir aussi les versets 11, 12 et 17). Sur

cette bataille, voir M. Lings, *Le Prophète Muḥammad. Sa vie d'après les sources les plus anciennes*, Paris, 1986, p. 243-253.

34. Voir notamment pour les travaux les plus récents : M. Hassen, « Les *Ribāṭ* du Sahel d'Ifriqiya. Peuplement et évolution du territoire au Moyen Âge », *Castrum*, 7. *Zones côtières littorales dans le monde méditerranéen au Moyen Âge*, éd. J.-M. Martin, Rome, 2001 (Collection de l'École française de Rome, 105/7), Madrid (Collection de la Casa de Velázquez, 76), p. 147-162, plus particulièrement p. 150 et suiv. Voir aussi N. Jelloul, *Al- Ribāṭāt al-sāḥiliyya al-ifrīqiyya fī l-ʻAṣr al-wasīṭ* (*Les Ribāṭ côtiers ifrīqiyens au Moyen Âge*), Tunis, 1999 (Publications du CERES, série « Histoire », 9). Pour une revisite de la notion et de l'institution, voir Ch. Picard, A. Borrut, « *Râbata, ribât*, *râbita* : une institution à reconsidérer », *Chrétiens et musulmans en Méditerranée médiévale (viiie-xiiie siècle). Échanges et contacts*, éd. N. Prouteau, Ph. Sénac, Poitiers, 2003 (Civilisation médiévale, XV), p. 33-63.

35. Il semblerait (voir *supra*) qu'il faille remonter encore à 155-171/772-788 pour le *qaṣr* de Sousse construit sous le gouvernorat de Yazīd b. Ḥātim al-Muhallabī – et qui serait donc antérieur au *qaṣr* de Harṯama à Monastir. Soucek, « Monastir », art. cité, p. 229.

36. Nous soulignons le caractère tout à fait relatif des traductions que nous proposons pour ces différentes notions et qui sont souvent interchangeables, d'un auteur à l'autre, pour désigner ces ouvrages fortifiés.

37. Pris ici comme nom verbal *maṣdar* et non comme substantif.

38. Et là, contrairement à une idée largement répandue, comme en témoigne cette citation qu'on pouvait encore lire au début des années 1960 sous la plume d'un H. Monès : « La plupart d'entre [les dévots et les ascètes] vivaient dans des monastères-forteresses (*quṣūr, ḥuṣūn, ribāṭāt, maḥāris*) sur les côtes de l'Ifrīqiya depuis Tunis jusqu'à al-Munastīr. » H. Monès, « Le malékisme et l'échec des Fatimides », *Études d'orientalisme dédiées à la mémoire de Lévi-Provençal*, t. I, Paris, 1962, p. 207.

39. *Riyāḍ, op. cit.*, I, p. 414.

40. J. Chabbi, « *Ribāṭ* », art. cité, p. 513

41. Hassen, art. cité, p. 154.

42. M. Talbi, *L'Émirat aghlabide 184-296 / 800-909. Histoire politique*, Paris, 1966, p. 18-21.

43. *Riyāḍ, op. cit.*, I, p. 6.

44. *Ibid.*, I, p. 291 ; notice compilée à partir d'Abū l-ʻArab (m. 333/944) dans ses *Ṭabaqāt*.

45. *Ibid.* S'agit-il d'un équivalent au genre *siyar al-ṯuġūr*, paru en Orient, relatant anecdotes et figures des cités frontalières ? Cf. Chabbi, « *Ribāṭ* », art. cité, p. 515.

46. *Riyāḍ, op. cit.*, I, p. 381.

47. *Ibid.*, I, p. 446.

48. Ce personnage est assimilé par la tradition au compagnon de Moïse dans *Coran*, XVIII, 64-81, et est considéré comme l'initiateur des prophètes et des saints.

49. *Qaṣr* Ibn Ǧaʿd est distant de 500 mètres du *qaṣr* de Monastir ; il semblerait qu'à l'époque les incursions byzantines sur les côtes ifrīqiyennes étaient fréquentes : le *rabaḍ* (faubourg) du *qaṣr* al-Munastīr fut construit à partir des restes des navires byzantins coulés au large de la côte, *Riyāḍ*, *op. cit.*, I, p. 421.

50. *Ibid.*, I, p. 420.

51. À moins qu'il ne s'agisse d'une confusion entre cet émir et Abū Ibrāhīm Aḥmad (242- 249/856-863), dont le règne fut marqué par des travaux d'utilité publique, cf. « Aghlabides », *Encyclopédie de l'Islam²*, I, p. 258.

52. Littéralement, « c'est là qu'ils tiennent leurs montures prêtes au combat *marābit* » (pl. de *marbat*) : *ilayhi maqṣaduhum wa huwa marābiṭuhum*. S'agit-il ici d'une résurgence du vieux sens du mot (voir *supra* la définition du *Lisān*) : les montures que l'on tient prêtes en vue d'un combat ?

53. S'agit-il ici d'un usage conforme à la tradition citée ci-dessus et au propos attribué au Prophète : « Ceci est le *ribāṭ* dans les mosquées » (*faḏālika huwa al-ribāṭ fi-l-masāǧid*) ?

54. Il lui demanda également des travaux hydrauliques d'utilité publique, des citernes et des bassins.

55. Les *mawāsim* ou saisons d'activité ne semblent pas être le seul apanage des *qaṣr*-s ifrīqiyens. Au témoignage de Muqaddasī, tel aurait été aussi le cas de la côte de Damiette (Dimyāt) en Égypte, cf. Chabbi, « *Ribāṭ* », art. cité, p. 519.

56. *Riyāḍ, op. cit.*, I, p. 485-486.

57. *Ibid.*, I, p. 487.

58. *Ibid.*, II, p. 276.

59. *Ibid.*, I, p. 422.

60. Al-Labīdī, *Manāqib Abī Isḥāq al-Ǧibinyānī*, éd. H.-R. Idris, Paris, 1959, p. 9-10.

61. *Ibid.*, p. 11.

62. Dans la notice consacrée par les *Maʿālim al-īmān* à Ibrāhīm al-Maʿāfirī al-Tūnusī (m. 443/1051) il écrit : « Le *qaṣr al-ribāṭ* qui se trouve à Sousse est consacré aux retraites pieuses (*muʿadd li l-ʿibāda*) comme le *qaṣr* al-Munastīr » (Ibn Nāǧī, *Maʿālim al-īmān*, *op. cit.*, t. III, éd. M. Mādūr, Tunis, s.d., p. 179). Le *ribāṭ* baġdadien semble aussi avoir été avant le xie siècle une institution mixte fréquentée aussi bien par les juristes que par les soufis, avant de se transformer au xiie siècle en lieu réservé aux seuls soufis, J. Chabbi, « La fonction du *ribāṭ* à Bagdad du ve siècle au début du viie siècle », *Revue des études islamiques*, 42/1, 1974, p. 121.

63. À l'origine pacage réservé aux nobles de la tribu (dans l'Arabie préislamique), le terme ici concerne le territoire du *qasr* réservé à ses occupants permanents qui y cultivent légumes et fruits, pouvant parfois être un domaine de 17 000 oliviers (comme le *himā* du *qaṣr* Ziyād). Sur cette notion en Ifrīqiya au Moyen Âge, voir Hassen, art. cité, p. 156-158.

64. *Riyāḍ, op. cit.*, II, p. 235.

65. *Ibid.*, II, p. 249-250.

66. Comme par exemple dans *ibid.*, II, p. 429.

67. *Ibid.*, II, p. 407.

68. *Ibid.*, I, p. 429-430.

69. Sur lui, voir R. M'rabet, « al-Murābiṭ Abū l-Faḍl al-Ġadāmsī bayna murābiṭī ʻasrihi », *Madārāt*, vol. VII, no 13-14, hiver 2001, p. 40-51.

70. *Riyāḍ, op. cit.*, II, p. 452 et suiv.

71. *Ibid.*, II, p. 453-454.

72. *Ibid.,* II, p. 260.

73. *Ibid.,* II, p. 56.

74. À une dizaine de kilomètres au sud de Sousse.

75. *Riyāḍ, op. cit.*, II, p. 222.

76. Hassen, art. cité, p. 153.

77. *Riyāḍ, op. cit.*, II, p. 240-241.

78. *Ibid.*, II, p. 401.

79. *Ibid.*, II, p. 28.

80. *Ibid.*, II, p. 27.

81. Littéralement : qui est descendu sur notre sol, *ḥalla bi-sāḥatinā*.

82. *Ibid.*, II, p. 37-38.

83. Mort en 349/960, âgé de 96 ans, précise le *Riyāḍ*.

84. En Libye aujourd'hui ; sur cette oasis, voir Al-Bakrī, *Kitāb al-Masālik wa l-Mamālik*, éd. P. Van Leuwen, A. Ferré, Tunis, 1992, t. II, p. 881.

85. Donc une dizaine d'années avant la fin de l'époque aghlabide ; il est âgé de 33 ans.

86. En fait au *qaṣr* Ibn al-Ǧaʻd, comme on peut le lire dans la notice d'Abū Ḥafs ʻUmar b. ʻAbd Allāh al-Sadafī. *Riyāḍ, op. cit.*, II, p. 455.

87. Réservée aux pâturages et à la forêt, s'agit-il de la troisième ceinture, la plus éloignée (à trois milles), parmi les ceintures entourant le *qaṣr* et faisant partie du *himā* ou encore du territoire du *ribāṭ*, les deux autres étant la *ḍayʻa* et le *faḥṣ* ? Cf. Hassen, art. cité, p. 157.

88. Cela corrobore l'idée qu'il vécut ainsi soixante-six ans dans le *qaṣr*, dont cinquante-six sous les Fatimides. *Riyāḍ*, *op. cit.*, II, p. 440-441.

89. *Ibid.*, II, p. 448-449.

90. *Ibid.*, II, p. 230.

91. *Ibid.*, II, 453.

92. *Ibid.*, II, p. 461.

93. *Ibid.*, II, p. 455.

94. *Ibid.*, II, p. 456.

95. Ses observations cependant concernent non pas le Maghreb du ᴠ[e]/xɪ[e] siècle, mais celui d'un ou de deux siècles plus tôt (voir l'introduction des éditeurs du *kitāb al-Masālik* d'al-Bakrī, *op. cit.*, t. II, p. 16 de la partie française), et on sait que la principale source pour celui-ci est *Al-Masālik wa l-Mamālik* de

Muḥammad b. Yūsuf al-Taʼrīḫī (le chroniqueur) al-Warrāq (m. 363/973), ouvrage disparu. Cf. Cl. Gilliot « Al-Warrāḳ », *Encyclopédie de l'Islam²,* XI, p. 165-166.

96. Et non *ribāṭ* que l'on peut lire dans la traduction de De Slane (El-Bekri, *Description de l'Afrique septentrionale*, trad. De Slane, Paris, 1965, p. 77). Que penser de ce pluriel (qui ne figure pas d'ailleurs dans Ibn Manẓūr, *op. cit.*, t. VI, p. 82, lequel donne *ribāṭāt* comme pluriel de *ribāṭ* pris comme édifice) et que nous n'avons guère rencontré jusque-là dans les sources de l'époque ? S'agit-il du pluriel de *rābita*, cette institution que l'on trouve à partir du VIIe/XIIIe siècle, sous la plume d'Ibn al-Zayyāt dans son *Tašawwuf* et dont le sens oscille entre une mosquée (*masǧid*), un lieu où s'est retiré un dévot, un lieu de sépulture comme la *rābiṭat* al-Tūnusī à ʻUbbād Tilimsān ou enfin un lieu de réunion pour soufis ? On la retrouve aussi un siècle plus tard chez al-Ġubrīnī dans son *ʻUnwān al-dirāya,* ou encore chez al-Tiǧānī dans sa *Riḥla*, où elle peut facilement être confondue avec cette autre institution qui commence à se répandre, la *zāwiya*. On sait par ailleurs que, au siècle suivant, Ibn Baṭṭūṭa mentionne dans sa *Riḥla* un certain nombre de *rābiṭa* dans son périple oriental avec ce que ces désignations, inspirées des réalités et des dénominations les plus familières à l'auteur, comportent comme problèmes pour l'historien. Quoi qu'il en soit, s'il s'agit bien du pluriel de *rābiṭa*, pris ici comme édifice (et non dans le sens d'escadron comme chez al-Balāḏurī, cf. Chabbi, « *Ribāṭ* », art. cité, p. 516, ni dans celui d'un groupe de juments attachées, *rābiṭa min al-ḫayl*, comme chez Ibn Manẓūr, *op. cit.*, s.v.), ce serait, sous la plume d'al-Bakrī (voire d'al-Warrāq qu'il compile), l'une des plus anciennes évocations dans nos sources de ce type de fondations, malgré le flou qui l'entoure, notamment en comparaison avec le *maḥris* évoqué concomitamment. Sur la *rābiṭa* en Ifrīqiya et au Maghreb médiéval, cf. N. Amri, *Al-Walāya wa l-muǧtamaʻ* [Sainteté et société. Contribution à l'histoire religieuse et sociale de l'Ifrīqiya ḥafside], 2e éd., Beyrouth- Tunis, 2006, p. 92-98.

97. L'utilisation de ce mot comme nom verbal (*maṣdar*) sous la plume d'al-Bakrī et de sa source ne fait donc pas de doute, et ce en conformité avec la documentation de l'époque : l'édifice est désigné sous le vocable de *maḥris*, dont la fonction est *al-ribāṭ*, ou encore *al-murābaṭa*, quel que soit le contenu défensif et/ou dévotionnel de la notion.

98. Ce *mawsim* devait perdurer jusqu'à l'époque ḥafside, cf. la notice du saint kairouanais Abū ʻAlī Sālim al-Q adīdī, dans Ibn Nāǧī, *Maʻālim al-īmān*, *op. cit.*, t. IV, p. 49.

99. Traduit tantôt par « marabouts » (*Description de l'Afrique*, *op. cit.*, p. 79), tantôt par « anachorètes » (S. Soucek, « Monastir », *Encyclopédie de l'Islam²,* VIII, p. 230), le mot ne désigne-t-il pas plus simplement les pensionnaires permanents (le verbe *rābaṭa* renvoie à l'idée de séjour permanent, *lāzama*, *mulāzama* et *muqām*, Ibn Manẓūr, *op. cit.*, p. 82) de ces *quṣūr* ou *maḥāris* qui s'y sont volontairement reclus, à des fins ici surtout d'adoration ?

100. Al-Bakrī, *op. cit.*, t. II, p. 691-692.

101. *Ibid.*, p. 692.

102. Comme dans *Riyāḍ*, *op. cit.*, I, p. 440.

103. Voir *ibid.*, I, p. 423.

104. *Ibid.*, I, p. 203.

105. *Ibid.*, I, p. 211.

106. *Ibid.*, I, p. 431.

107. *Ibid.*, II, p. 384.

108. *Ibid.*, II, p. 314.

109. *Ibid.*, II, p. 284.

110. Ces réunions sont mentionnées à maintes reprises, dont une dans la notice de ʿAbd al-Raḥīm al-Rabʿī, le constructeur du *qaṣr* Ziyād, « qui avait coutume de voir al-Ḫaḍir derrière le minaret, du côté oriental ». *Ibid.*, I, p. 429.

111. *Ibid.*, II, p. 232-233.

112. *Ibid.*, II, p. 275.

113. Nous avons déjà évoqué cette mise à l'épreuve du corps : voir N. Amri, « Le corps du saint dans l'hagiographie du Maghreb médiéval », *Le corps et le sacré en Orient musulman*, dir. C. Mayeur-Jaouen, B. Heyberger, *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 113- 114, 2006, p. 59-89.

114. *Riyāḍ, op. cit.*, II, p. 262.

115. F. Meier, « Bakkā' », *Encyclopédie de l'Islam2*, I, p. 988-990.

116. Voir Amri, *Les saints en islam, op. cit.*, p. 114-118.

117. Sur les *bakkā'ūn*, cf. Ibn Hišām, *Al-Sīra*, éd. U. A. Tadmuri, Beyrouth, 1990, IV, p. 157 et 197, et *Coran* IX/92.

118. « Pleurez ou du moins essayez de pleurer », tradition authentique, Meier, art. cité.

119. X VII, 109, et XIX, 59.

120. Meier, art. cité.

121. Al-Qušayrī, *Al-Risāla*, Beyrouth, 1957, p. 59.

122. *Ibid.*

123. *Riyāḍ, op. cit.*, II, p. 187-188, 204, et 455.

124. *Ibid.*, I, p. 495-496. Nous nous contentons de ces rappels ; pour plus de détails, voir N. Amri, « Le corps du saint », art. cité, et Ead., *Les saints en islam, op. cit.*

125. *Riyāḍ, op. cit.*, II, p. 321.

126. Sur lui, voir *ibid.,* II, p. 424.

127. Hassen, art. cité, p. 151.

128. *Riyāḍ, op. cit.*, II, p. 433.

129. *Ibid.,* II, p. 437.

130. *Ibid.,* I, p. 187.

131. Voir à ce titre Talbi, *L'émirat aghlabide, op. cit.,* notamment « L'Ifriqiya et l'Orient avant l'avènement des Aghlabides, le viiie siècle », p. 17 et suiv.

132. *Riyāḍ, op. cit.*, I, p. 442.

133. *Ibid.,* I, p. 443.

134. *Ibid.,* II, p. 439.

135. Comme dans *ibid.,* I, p. 329.

136. *Ibid.,* p. 329-331.

137. *Ibid.,* II, p. 130.

138. Dont les opinions admiratives sur tel ascète du Maghreb et sur l'excellence de sa *'ibāda* sont souvent mobilisées, comme par exemple dans *ibid.*, I, p. 434.

139. Ce qui devrait permettre de nuancer et de réviser certaines thèses : « Il faut signaler [...] que la genèse et l'évolution du mysticisme de l'Occident musulman, Maghreb et Espagne, semblent avoir été assez différentes de ce qui s'est passé en Orient, ne serait-ce qu'à cause de la position quasi exclusive du juridisme mālikite qui a pu induire certains blocages en matière de spiritualisation et de pratique de la croyance : dans ces régions, le phénomène mystique massif est [...] celui du maraboutisme », Chabbi, « *Ribāṭ* », art. cité, p. 521 ; sur le soufisme en Ifrīqiya à l'époque médiévale, voir N. Amri, *Al-Taṣawwuf bi-Ifrīqiyya fī l-'aṣr al-wasīṭ* (du IIIe/IXe s. à la fin du IXe/XVe siècle), Tunis, 2009.

140. Voir sa notice dans *Riyāḍ, op. cit.*, I, p. 300-312.

141. Il fut surnommé par Mālik le « dévot de son pays » (*'ābid baladihi*) car, ajoute le *Riyāḍ*, « bien que faisant partie des *fuqahā* (il a composé une œuvre de *fiqh*), c'est à sa piété qu'il doit surtout sa réputation ». *Ibid.*, I, p. 202.

142. *Ibid.,* I, p. 313, voir *infra*.

143. *Ibid.,* I, p. 341-344.

144. Voir sa notice, *ibid.*, I, p. 411-413.

145. Sur ses prières exaucées et les prodiges qui lui sont attribués (*ḏikr iğābat da'watihi wa ṣunūf min karāmātihi*). Cf. *ibid.*, I, p. 425-430.

146. Il était « au nombre des saints, des purs parmi les Rapprochés et des ascètes ayant renoncé à tout ». *Ibid.*, I, p. 431-441.

147. On dit de lui qu'il faisait partie des *abdāl* (les saints apotropéens), comparé aux « gens de la banquette » (du Prophète à Médine, *Ahl al-Suffa*). *Ibid.*, I, p. 516-526.

148. Le repenti, compagnon d'Abū Hārūn et qui comme lui mourut dans les Lieux saints (La Mecque) : il avait une conscience aiguë de ses péchés, et fut rejoint par sa sœur qui se consacra à l'adoration à ses côtés et mourut également à La Mecque. Il serait de la famille des Banū al-Aġlab. *Ibid.*, I, p. 527-545.

149. Al-Mālikī cite un certain nombre de ses sapiences et exhortations (*ammā kalāmuhu bi l-ḥikma wa mawā'iẓuhu, fa-kaṯīr*). *Ibid.*, II, p. 323-346.

150. Sa *ḥalaqa* à la Grande Mosquée de Kairouan « s'étendait autour de 17 piliers, tant elle était impressionnante par sa taille ». *Ibid.*, II, p. 472-473 ; pour sa notice, *ibid.*, p. 469-507.

151. Cf. à son sujet Al-Sulamī, *Ṭabaqāt al-ṣūfiyya*, Alep, 1986, p. 312-315.

152. *Riyāḍ, op. cit.*, I, p. 301.

153. *Ibid.*, I, p. 313.

154. *Ibid.*, I, p. 316-317.

155. Période vraisemblablement à laquelle des compagnons de Maʿrūf al-Karḫī (m. 200/815) se seraient installés, au récit de Tiğānī, à Naqṭa sur le littoral et y seraient morts et enterrés. Tijānī, *Riḥla*, éd. H. H. Abdelwahab, Tunis, Libye, 1981, p. 84.

156. *Riyāḍ, op. cit.*, II, p. 324.

157. *Ibid.,* II, p. 457.

158. *Ibid.,* II, p. 486.

159. *Ibid.,* II, p. 253, 285.

160. *Ibid.,* I, p. 415.

161. *Ibid.,* I, p. 538.

162. Il la rencontra à La Mecque, lors de ses circumambulations les yeux bandés afin d'échapper au désir des femmes qui le tenaillait encore, malgré son renoncement au monde. Elle le demanda en mariage et il n'accepta de l'épouser qu'à condition qu'elle renonçât, comme lui, au bas monde. Elle accepta, fit aumône de tout ce qu'elle possédait et l'épousa. *Ibid.*, I, p. 535.

163. *Ibid.*, II, p. 454.

164. *Ibid.*, II, p. 395.

165. Elle était au service du *šayḫ* Abū Isḥāq al-Sabāʾī ; celui-ci lui demanda un jour d'invoquer Dieu pour lui (*idʿī Allāh [...] lī*). *Ibid.*, II, p. 486.

166. *Ibid.*, II, p. 186.

167. Al-Bakrī, *Kitāb al-Masālik wa l-Mamālik, op. cit.*, t. II, p. 692.

168. On remarquera, au passage, qu'il s'agit ici à présent de l'édifice *ribāṭ*.

169. Dont le rôle fut prépondérant dans la diffusion de l'islam au sein des tribus masmūda et de l'orthodoxie au sein des tribus barġawāṭa.

170. Ibn al-Zayyāt, *al-Tašawwuf ilā riğāl al-taṣawwuf*, éd. A. Tawfiq, Rabat, 1984, p. 388 et 316.

171. *Riyāḍ, op. cit.*, II, p. 249.

172. *Ibid.*, II, p. 256.

173. *Ibid.*, I, p. 489.

174. *Ibid.*, I, p. 418-419.

175. *Ibid.*, I, p. 412.

176. *Ibid.*, I, p. 331-332.

177. *Ibid.*, II, p. 340.

178. *Ibid.*, I, p. 332.

179. *Ibid.*, I, p. 368.

180. *Ibid.*, II, p. 378.

181. Pour la notice de ce *šayḫ*, cf. *ibid.*, II, p. 57-115 et plus particulièrement pour la *munāẓara*, p. 75-96.

182. Pour ces *ḥikam*, voir *ibid.*, II, p. 104-110.

183. Tel le récit d'un *du'ā'* prononcé par un ascète qui se dérobait à la vue du calife ; il fut exaucé et le calife, à la vue du scorpion, ordonna de lever le camp et de quitter Monastir. *Ibid.*, II, p. 446.

184. Ces deux lettres renvoient au mot *ibāḥa* (licence), l'auteur, comme on va le voir, assimilant la « religion » des Fatimides à un total affranchissement de tous les interdits (*ḫilāf al-mahẓūr*) de l'islam ; sur cette notion de *ibāḥa*, voir Ibn Manẓūr, *op. cit.*, t. II, p. 178.

185. *Riyāḍ, op. cit.*, II, p. 505.

186. Cette pratique, renouvelée tous les vendredis, a tout au long du Moyen Âge requis une importance particulière.

187. *Ibid.*, II, p. 42-43. D'après les *Madārik* du *qādī* 'Iyāḍ, « interrogé sur les prédicateurs qui officient sous les ši'ites, al-Dāwudī (m. 402/1011) répondit que le prédicateur qui, le vendredi, prononce le prêche pour les 'Ubaydides est un impie (*kāfir*) qui mérite la mort sans être invité à se repentir ». Son zèle devait d'ailleurs le pousser à reprocher aux « docteurs kairouanais de demeurer dans le royaume 'ubaydide et il leur écrivit en ce sens », H.-R. Idris, « Contribution à l'histoire de la vie religieuse en Ifriqiya ziride (x^e^-xie siècles) », *Mélanges Louis Massignon*, t. II, Damas, 1957, p. 337.

188. *Riyāḍ, op. cit.*, II, p. 297-298.

189. *Ibid.*, II, p. 341-342.

190. *Ibid.*, II, p. 292.

191. *Ibid.*, II, p. 345.

192. *Ibid.*, II, p. 152.

193. Et ce, d'après l'inscription sur sa stèle funéraire signalée par l'éditeur en note, et non en 299/911, date avancée par al-Mālikī.

194. *Ibid.*, II, p. 54.

195. Prière considérée comme *sunna*, et effectuée dans les mosquées, jusqu'à ce jour, durant tout le mois de Ramadan, après la prière de la nuit (*al-'išā'*) et qui consiste en la lecture suivie des *aḥzāb* du *Coran* (au total 60), émaillés de *sağda* (prosternations) ; ce cycle de récitations coraniques nocturnes se termine (*ḫatm*) la nuit du 27 Ramadan ou Nuit du Destin.

196. En effet, *al-mašriqī* était le surnom donné à Abū 'Abd Allāh (le ši'ite) ; quiconque épouse sa *da'wa* et se rattache à lui est ainsi qualifié, d'après al-Q āḍī al-Nu'mān. *Ibid.*, II, p. 338, n. 176.

197. *Ibid.*, II, p. 56.

198. *Ibid.*, II, p. 165.

199. *Ibid.*, II, p. 169.

200. *Ibid.*, II, p. 171.

201. *Ibid.*, II, p. 206.

202. *Ibid.*, II, p. 172.

203. *Ibid.*, II, p. 173-174.

204. *Ibid.*, II, p. 174.

205. La vue du croissant de lune annonçant le mois de *šawwāl* et donc la fin du mois de *ramadān*, ce système ayant été proscrit par les Fatimides qui utilisaient le comput astronomique (*al-ḥisāb*).

206. *Ibid.*, II, p. 405. Dans le *Ma'ālim* (*op. cit.*, III, p. 49), son nom est transcrit al-Ğiblī.

207. Sur l'évolution du *ribāṭ* ifrīqiyen au Moyen Âge, notamment à l'époque ḥafside, voir Amri, *al-Walāya wa l-mujtama', op. cit.*, p. 98-116.

208. *Riyāḍ, op. cit.*, I, p. 4.

Auteur

Nelly Amri

Référence électronique du chapitre

AMRI, Nelly. *Ribāṭ et idéal de sainteté à Kairouan et sur le littoral Ifrīqiyen du* II*e/*VIII*e au* IV*e/*X*e siècle d'après le Riyāḍ al-Nufūs d'al-Mālikī* In : *Islamisation et arabisation de l'Occident musulman médiéval (*VII*e-*XII*e siècle)* [en ligne]. Paris : Éditions de la Sorbonne, 2011 (généré le 10 août 2019). Disponible sur Internet : <http://books.openedition.org/psorbonne/2525>. ISBN : 9782859448738. DOI : 10.4000/books.psorbonne.2525.

Référence électronique du livre

VALÉRIAN, Dominique (dir.). *Islamisation et arabisation de l'Occident musulman médiéval (*VII*e-*XII*e siècle)*. Nouvelle édition [en ligne]. Paris : Éditions de la Sorbonne, 2011 (généré le 10 août 2019). Disponible sur Internet : <http://books.openedition.org/psorbonne/2498>. ISBN : 9782859448738. DOI : 10.4000/books.psorbonne.2498.
Compatible avec Zotero

Islamisation et arabisation de l'Occident musulman médiéval (VIIe-XIIe siècle)

Ce livre est cité par

Lower, Michael. (2014) The Papacy and Christian Mercenaries of Thirteenth-Century North Africa. *Speculum*, 89. DOI: 10.1017/S0038713414000761

(2012) Books Received for Review. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 75. DOI: 10.1017/S0041977X12000523



Éditions de la Sorbonne

Islamisation et arabisation de l’Occident musulman médiéval (VIIe-XIIe siècle) | Dominique Valérian

Bakrī et le Maghreb

Emmanuelle Tixier

p. 369-384

Texte intégral

1 Abu ‘Ubayd ‘Abd Allāh b. ‘Abd al-‘Azīz b. Muhammad b. Ayyùb al-Bakrī a suscité les avis les plus divers de la part des historiens. Régis Blachère le jugeait ainsi « plus consciencieux qu’intelligent[1] », alors qu’Évariste Lévi-Provençal estimait en revanche qu’il était « le plus grand, avec Idrīsī, des géographes de l’Occident musulman, et l’un des représentants les plus caractéristiques de l’érudition arabo-andalouse au ve/xie siècle[2] ». Ce dernier avis prévaut heureusement de nos jours, principalement en raison de la description qu’il livre de l’Occident musulman et plus particulièrement du Maghreb. Il est effectivement, avec Ibn Hawqal et Warrāq, l’auteur de l’une des plus anciennes et des plus considérables sources traitant de l’Afrique du Nord au Moyen Âge.

Non seulement Bakrī fournit là quantité de données riches et variées permettant d'établir l'histoire de cette terre, mais il est également un auteur, au sens noble du terme, qui élabore un discours, une pensée, dont il nous faut mettre en lumière la cohérence. De fait, pour mieux établir la pertinence de ses informations et la nouveauté des matériaux qu'il manie, il est essentiel de se pencher plus avant sur le discours géographique de Bakrī.

2 Nous ne disposons que de bien peu de renseignements concernant sa vie : il serait né peut-être vers 405/1014 ou 419/1028 à Niebla dans une famille d'origine arabe qui, à la faveur de l'effondrement du califat de Cordoue, s'était imposée à la tête de la petite principauté de Saltès et Huelva, sur la côte atlantique du Sud de la péninsule Ibérique. En 1051, le père du géographe, 'Izz al-Dawla 'Abd al-'Aziz, dut abandonner ses terres à son puissant voisin, al-Mu'tadid b. 'Abbād de Séville, et se réfugier avec sa famille à Cordoue. Abū 'Ubayd fit très tôt figure de lettré renommé et, selon Ibn Hayyan, se rendit dans les différentes cours des royaumes de *taïfas* pour dispenser son savoir. Il assista à l'arrivée dans la Péninsule des Almoravides et mourut très âgé à Cordoue en šawwāl 489/octobre-novembre 1094[3].

3 À l'instar de nombre de savants de son temps, Bakrī s'illustra dans différents domaines du savoir : botanique, grammaire, philologie et géographie. Il aurait même composé quelques vers bachiques, ce qui lui valut une réputation de buveur impénitent. Son œuvre est vaste. Dans le domaine des sciences religieuses, Ibn Baškuwāl[4] lui attribue, sans en donner le titre, un ouvrage sur les « signes de la mission prophétique » de l'Envoyé de Dieu » (*fī a'lām nubuwwat nabiyyinā*). On lui attribue quatre ouvrages comme philologue, dont deux commentaires des œuvres du grand auteur oriental al-Qālī (288-356/901-967), qui s'était rendu à Cordoue sur l'invitation du fils du calife 'Abd al-Rahmān III, le futur al-Ḥakam II, où il resta jusqu'à sa mort. Bakrī est également l'auteur d'un ouvrage de botanique, le *Kitāb al-Nabāt*, aujourd'hui perdu, mais que cite Ibn Abī Usaybi'a[5], et qui traite principalement des plantes que l'on trouve en al-Andalus.

4 Il composa également le *Kitāb Mu'ğam mā sta'ğam* (un dictionnaire des toponymes douteux de la péninsule Arabique, relevés dans la poésie arabe antéislamique et dans les *hadīṯ-s*). C'est un répertoire assorti d'une intéressante introduction sur le cadre géographique de l'Arabie[6]. Mais surtout, il est l'auteur du *Kitāb al-masālik wa l-mamālik* (le *Livre des itinéraires et des États*), achevé selon les dires de Bakrī lui-même en 1068 ; c'est cet

ouvrage qui en fait à nos yeux un géographe. Le fait même que douze manuscrits soient parvenus jusqu'à nous et que ce soit le seul livre de géographie figurant dans la liste des ouvrages arabes de l'Escorial, répertoriés par Casiri au XVIIIe siècle[7], suffirait à attester son importance. Ces pages d'ailleurs furent jugées dignes d'être retenues puisqu'elles se retrouvent pratiquement dans leur intégralité au sein du vaste dictionnaire géographique qu'élabora Himyarī au début du XIVe siècle, le *Kitāb al-Rawḍ al-miʿṭār*, cet auxiliaire précieux qui donne à voir ce qui méritait d'être compilé.

5 La première partie de cet ouvrage est une longue réflexion sur la création du monde, la succession des prophètes, ainsi que l'exposé des croyances religieuses des différents peuples. La seconde partie est plus géographique : c'est une patiente description des différents ensembles de l'œkoumène[8]. L'agencement, qui épouse peu ou prou un déroulement géographique Est-Ouest, est le suivant : description de l'Inde, de la Chine, des terres des Turcs, du Sind et du Tibet ; viennent celle de la Syrie et un long chapitre central consacré à la Perse. Bakrī expose ensuite l'histoire d'Alexandre le Grand, celle des rois de Grèce, d'Égypte, de Syrie et de Byzance. Le propos se fait à nouveau plus géographique et l'on repart pour l'Afrique noire, le pays des Berbères, le Sahara et ses oasis. L'avant-dernier chapitre est consacré à la description de l'Europe, au sein de laquelle figure le tableau de l'Espagne, et ce n'est qu'à la fin de l'ouvrage que se trouve l'étude réservée à l'Arabie, plus détaillée que les précédentes.

6 Bakrī est un géographe en chambre ; il puise dans les archives cordouanes et dans ce qu'il appelle les « livres de la grande bibliothèque[9] », sans doute celle de Cordoue, lesquels sont les œuvres de Razī, de Warrāq, de son maître 'Uḏrī, ainsi que dans celle de l'informateur juif Ibrāhīm b. Ya'qūb al-Isrāʿīlī al-Ṭurtūšī[10], dont l'ouvrage, datant du début du Xe siècle, a été perdu. Ses principales sources cependant sont les grandes encyclopédies orientales du Xe siècle : celle de Ṭabarī (mort en 310/923), dont il s'inspire dans la première partie de son ouvrage, consacrée à la création du monde et à l'histoire des prophètes, et *Les prairies d'or (Kitāb Murūğ al-ḏahab)* de Masʿūdi (280/893-345/956). Pour reprendre une heureuse formule forgée pour décrire Eratosthène, on peut dire de Bakrī qu'il est « un génie qui a trouvé une bibliothèque ».

7 Le *Kitāb al-masālik wa-l-mamālik*, par son titre comme par son contenu, prolonge et renouvelle tout à la fois la géographie arabe classique du Xe siècle, celle de Muqaddasī et d'Ibn Hawqal. Prolongement car il énumère des itinéraires qui constituent

l'ossature de l'ouvrage et qui permettent de découvrir, au fil de l'écriture, les États ou les provinces, leurs curiosités et leurs ressources, les événements dont ils furent le théâtre, les anecdotes historiques qui les rendent mémorables, mais aussi renouvellement de la vieille tradition géographique de la science des pays. La première originalité de l'ouvrage, rédigé vers 1068, est le nombre des pages que Bakri consacre à l'Occident - Occident chrétien comme musulman. La géographie bagdadienne traitait certes de quelques territoires extérieurs au monde musulman, mais c'était en tant que marges, régions frontalières qui n'intéressaient pas tant pour leur originalité que parce qu'elles définissaient en retour les limites du *dār al-islām*. Bakrī, s'il ne renoue pas tout à fait avec le genre archaïque de la *ṣūrat al-arḍ*, la cartographie de la terre, n'en accorde pas moins une place considérable à l'Occident chrétien, décrivant avec soin les différents peuples qui s'y trouvent, c'est-à-dire, dans leur ordre d'apparition : les Slaves, les Francs, les Galiciens, les Bulgares, les Hongrois, les *Rūm* de Byzance et de Rome, les habitants de plusieurs territoires de la Méditerranée (Chypre, Crète, Sicile, Malte, Sardaigne, Macédoine, Thrace et Thessalie), les Hongrois à nouveau, les Russes, les habitants de l'Espagne, puis une fois encore les Francs, les Bretons et les Galiciens. Le tout est constitué de plus d'une centaine de pages. Alors que débute la *Reconquista* en Espagne, Bakri prend acte du poids nouveau que l'Occident a désormais acquis. Ce réveil dont il est contemporain est lourd de menaces, ce qui conduit notre géographe à regarder, avec plus d'attention que ses prédécesseurs, vers le Nord, mais aussi vers le Maghreb.

8 Car la seconde curiosité de ce livre, relevée par nombre d'auteurs, est l'importance du chapitre que consacre Bakri à l'Afrique du Nord, lequel constitue, nous l'avons dit, la première et la principale de nos sources concernant le Maghreb médiéval. L'intérêt de ces pages fut très tôt compris et a donné lieu à la première traduction en français d'une partie de l'ouvrage : celle du baron De Slane, intitulée *Description de l'Afrique septentrionale* et qui parut en 1857.

9 L'ampleur de cette partie, près de 190 pages dans le texte arabe établi par De Slane à partir de quatre manuscrits, s'oppose de fait à la brièveté de la description de l'Espagne, une terre natale que l'auteur n'a vraisemblablement jamais quittée. Description d'al-Andalus qui n'apprend *a priori* rien qui ne soit déjà connu ; qui n'énumère que quelques villes et qui paraît à ce point maigre qu'on a longtemps cru qu'elle faisait partie d'un ensemble plus vaste, en partie perdu. Si nous évoquons cette description de l'Espagne

musulmane, c'est que son écriture diffère grandement de celle qui se déploie dans le tableau de l'Afrique du Nord. En quelque sorte, il faut passer par l'étude de la description d'al-Andalus pour comprendre l'originalité de celle du Maghreb et *vice versa*. Qu'écrit-il donc à propos de l'Espagne ? Sous sa plume, elle n'est plus seulement la terre des Omeyyades, ni même l'île arabe entre chrétienté et Maghreb que l'historiographie du califat s'était plu à dépeindre. L'Espagne est dans l'ouvrage de Bakrī un territoire à l'histoire et à la géographie complexes. L'histoire de la Péninsule est ancienne et elle a profondément été marquée par son passé romain. Géographiquement, elle est une frontière, dans son intégralité, un territoire de séjour en *ribāt,* où l'on combat pour la foi. Al-Andalus est alors la pièce d'un puzzle plus vaste, le *dār al-islām*, dont elle devient l'une des marches ; on est loin, là aussi, de la conception du territoire qui prévalait au temps du califat, où l'Espagne musulmane était centrale. La place accordée au Maghreb ne pouvait donc, elle aussi, qu'évoluer dans le cadre de ce basculement géopolitique.

10 Revenons donc à la description du Maghreb. Bakrī en effet est essentiellement connu, nous l'avons dit, pour être le premier grand géographe à décrire dans le détail le Maghreb. Warrāq (qui meurt en 973) l'avait certes précédé dans cette voie, mais le but était alors de justifier les prétentions omeyyades sur cette terre que la dynastie andalouse disputait aux Fatimides[11]. Il y a avec Bakrī un changement du rapport des forces entre l'Espagne musulmane et l'Afrique du Nord, que reflètent bien l'ordonnance de son ouvrage et le poids qu'il accorde à ce dernier espace. Le Maghreb n'est plus simplement le lieu où al-Andalus se prolonge en le dominant et en le disputant aux Fatimides, il devient le vivier de forces nouvelles ; une terre où l'islam domine nettement, un espace vaste dont désormais al-Andalus n'est plus, à son tour, que le prolongement. Un espace sûr, protégé au sud par les sables du Sahara qui forment comme un glacis.

11 Un espace qu'il devient important de décrire et d'inventorier. Autant le champ des données est clos à propos d'al-Andalus, autant celui concernant le Maghreb mérite d'être défriché. Autant al-Andalus n'a plus besoin d'être exaltée dans ses particularités et ses richesses, comme à l'époque du califat, autant le Maghreb est passionnant car il est le lieu où se trouvent les forces vives. Bakrī rompt donc totalement avec les géographes andalous qui l'ont devancé, et se lance avec force détails dans le tableau de l'ensemble géographique qui se déploie de l'Égypte jusqu'à l'Océan Ténébreux. Et là, il renoue avec l'écriture classique de la géographie, qu'il avait

délaissée lors de la description d'al-Andalus ; comme Muqaddasî ou Ibn Hawqal, il suit des itinéraires, indique les distances, inventorie richesses et particularités. Il mentionne les forteresses, les citernes, les productions agricoles et les marchés, c'est-à-dire tout ce qu'il ne faisait pas dans le tableau d'al-Andalus.

12 Voyons l'agencement du chapitre sur l'Afrique du Nord. La description qui s'articule autour des routes, ossature du discours géographique, se déploie ainsi : tout d'abord, route de l'Égypte à Barca ; toutes les routes qui sillonnent l'Ifriqiya, le Maghreb central et le Maghreb extrême. Puis longue parenthèse sur les Idrissides, sur les Hammūdides (et notamment leur geste en al-Andalus lors de la *fitna*). Puis il évoque les Barġawāṭa, les routes de Fès à Siğilmassa et Agmāt ; il présente ensuite les doctrines enseignées par 'Abd Allāh b. Yasīn, l'un des chefs almoravides ; puis il décrit le Ghana et le pays des Noirs ; enfin, pour terminer, il reprend quelques anecdotes additionnelles sur les Berbères (essentiellement des histoires de femmes où l'on voit que les Berbères n'ont rien à envier en matière de jalousie aux Arabes). L'ampleur de ces pages et la diversité des sujets abordés mériteraient une patiente étude approfondie. Nous avons choisi de n'évoquer, dans le cadre de cet article, que trois aspects qui se rattachent à la problématique du séminaire sur l'arabisation et l'islamisation de l'Occident musulman. Le premier point est la façon dont la conquête de l'Afrique du Nord est dépeinte par Bakri. Le second point concerne le laboratoire religieux que fut cet espace jusqu'au XIe siècle, et le troisième, la vision que livre Bakri de l'une des plus intéressantes expérimentations de l'islam qui y vit le jour, celle des Barġawāṭa.

UNE TERRE CONQUISE PAR LES ARABES

13 Le portrait de l'Ifrīqiya et du Maghreb ne se résume pas à une géographie descriptive un peu sèche. Le géographe ménage une place à l'histoire et à ses traces. Il y est ainsi beaucoup question des premiers siècles de la présence de l'islam et des dynasties qui se sont succédé. On ne saurait mieux signifier qu'il s'agit d'une terre où l'histoire de l'islam se déploie et l'on ne peut manquer d'établir une comparaison avec l'Espagne, enfermée dans son identité antique, espace des *Rūm* par excellence. Dans la description de l'Afrique du Nord en revanche, très peu de chose sur l'histoire antique, mais le long déroulement des péripéties qui voient l'islam s'imposer. Le géographe mentionne ainsi les dures conditions imposées par 'Amr b. al-'Ās, le conquérant de l'Égypte, aux

habitants de Barca[12] et de Tripoli[13] : il exige des premiers qu'ils vendent leurs enfants pour s'acquitter de la capitation et réduit une partie des seconds en esclavage.

14 ‘Uqba b. Nāfi‘ n'est pas plus magnanime : lorsqu'il conquiert la région de Wezzan en 666-667, une zone soumise un temps par ’Amr b. al-‘Āṣ dans les années 640, mais qui avait refusé depuis de payer un tribut, il se saisit du roi de la contrée et lui coupe une oreille. « Pourquoi me traiter ainsi ? lui demande le roi, les musulmans n'ont-ils pas fait avec moi un traité de paix ? » « C'est pour t'apprendre à vivre ; toutes les fois que tu porteras ta main à l'oreille, tu te souviendras et tu ne seras pas tenté de faire la guerre aux Arabes », lui répondit ‘Uqba[14]. Il se fait de plus donner 360 esclaves, tribut imposé vingt ans plus tôt. Il fait ensuite descendre de cheval et marcher longtemps le roi de Djerma (l'ancienne Garama), qui avait pourtant ouvert les portes de sa ville aux musulmans. Le roi demande la raison d'un tel traitement et la réponse de ‘Uqba est la même : « C'est pour te donner une leçon, tu t'en souviendras toujours et tu ne songeras jamais à combattre les Arabes », puis il lui impose un tribut de 360 esclaves[15]. Il prend une à une toutes les forteresses de la région et fait emprisonner un chef local auquel il fait couper un doigt. Les paroles qu'il prononce une fois de plus sont les suivantes : « C'est pour te donner une leçon, toutes les fois que tu jetteras les yeux sur ta main, tu ne penseras pas à combattre les Arabes » ; puis il impose à ce peuple un tribut de 360 esclaves[16]. Enfin, une ville lui résiste quelque temps ; il fait semblant de s'en désintéresser et s'en empare par surprise lorsque les habitants croient le danger passé. Il fait alors massacrer tous les hommes et réduit en esclavage femmes et enfants[17]. À chaque fois la réponse est la même : il s'agit d'un avertissement pour étouffer toute révolte à venir. Les conquérants arabes font ainsi table rase du passé et s'imposent, avec brutalité et en profondeur. La politique autoritaire, le joug imposé sont les préalables essentiels à une implantation durable.

15 En Espagne, l'identité ancienne, chrétienne et romaine, n'est jamais totalement masquée et resurgit souvent au fil de la description de notre géographe. Au Maghreb, l'épisode de la résistance, vite évoquée, de la Kāhina et de Kusayla[18] n'est que l'occasion de montrer que seuls les Berbères s'opposèrent aux Arabes (Bakrī signale à cette occasion que les prisonniers faits par la Kāhina furent toujours traités avec bonté). Il n'y a que quelques rares mentions de combats entre les conquérants et les Byzantins[19] ; cette terre n'est pas, comme l'Espagne, partie intégrante du domaine historique des *Rūm*.

UNE TERRE OÙ L’ISLAM SE DÉPLOIE DANS SA DIVERSITÉ

16 Pour montrer l’implantation de l’islam en Afrique du Nord, Bakrī évoque les traditions se rapportant à cette terre. Il y a plusieurs traditions, chacune étant relaté de deux façons très légèrement différentes, et avec des *isnād* impeccables.

> Plusieurs docteurs rapportent la tradition suivante sous l’autorité de Ṣaḥnūn b. Saʿīd[20] et de Mūsā b. Muʿāwiya, lesquels l’avaient reçue d’Ibn Wahb[21], qui l’avait eue de Surahbïl b. Suʿayd, qui l’avait entendue de la bouche d’Abū ’Abd al-Raḥmān al-Gubbūlī[22] : « L’Envoyé, dit-il, fit partir une troupe de guerriers en expédition. Lorsqu’ils furent de retour, ils lui racontèrent que l’intensité du froid les avait beaucoup fait souffrir, et il leur répondit : “Le froid est encore plus fort en Ifrīqiya, mais la récompense est plus forte aussi.” »

17 Toujours sous l’autorité d’al-Gˇubbūlī, corroboré par ’Abd Allāh b. ’Amr, compagnon de Muhammad, qui a rapporté de très nombreux récits sur les faits et gestes du Prophète :

> Le Saint Prophète a dit : « La guerre sainte cessera dans tous les pays, excepté dans un endroit de l’Occident qui s’appelle l’*Ifrīqiya*. Pendant que les nôtres seront en face de l’ennemi, ils verront les montagnes changer de place ; alors, sachant le jour du jugement dernier arrivé, ils se prosterneront devant le Tout-Puissant, et personne ne les débarrassera de leurs haillons, si ce n’est leurs serviteurs dans le paradis. » ’Abd al-Rahmān b. Ziād b. Anàm rapporte aussi cette parole sous la forme suivante : « La guerre sainte cessera partout et commencera de nouveau en Ifrīqiya ; et les tribus de toutes les parties du monde se porteront en avant vers l’Ifrīqiya à cause de l’imam (qui y régnera) et du bas prix des vivres[23]. »

18 Nous sommes bien là en terre d’islam ; l’histoire est garantie et le Prophète lui-même annonce le destin de ce territoire. L’Espagne ne peut se prévaloir d’une telle autorité : la seule tradition relative à la Péninsule que rapporte Bakrī est la suivante :

> On rapporte que ’Uṯmān b. ‘Affān (Dieu l’agrée) écrivit à ceux qui allèrent conquérir l’Espagne : « Que la paix soit sur vous ! Quant à Constantinople, elle ne sera conquise qu’après l’Espagne. Si vous la prenez, alors vous serez associé à la récompense qui reviendra à ceux qui prendront Constantinople[24]. »

19 Point là d’*isnād*, et l’auteur des propos est certes l’un des quatre premiers califes, mais il appartient au clan des Omeyyades. Le destin de l’Espagne reste, de plus, indéfectiblement lié à celui de

Constantinople, dont elle n'est que l'avant-poste. L'Ifrīqiya en revanche est en elle-même une référence, et même le but ultime, au vrai sens du terme, puisque les peuples de l'islam y convergeront.

20 Pour témoigner de la profondeur de l'implantation de l'islam en Afrique du Nord, Bakrī dédie également près de cinq pages à la Grande Mosquée de Kairouan[25]. Comment ne pas les comparer à ce morceau d'anthologie qu'est l'évocation de la Grande Mosquée de Cordoue. Comme Ibn Ḥawqal avant lui, notre géographe met sur le même pied les deux villes, toutes deux capitales de l'Occident musulman, mais l'édifice de Kairouan fait plus que rivaliser avec celui de Cordoue, il semble, sous la plume de notre auteur, le surpasser en beauté et en prestige. Contrairement à 'Uḏrī, Idrīsī et Himyarī, Bakrī est le seul des géographes à ne pas faire de la Grande Mosquée de Cordoue le plus bel ornement du monde musulman ; il réserve cette appréciation à celle de Kairouan : « Toutes les personnes qui la voient n'hésitent pas à déclarer qu'il serait impossible de trouver ailleurs plus beau monument[26]. » Le jugement est d'autant plus piquant que Bakrī lui-même n'a guère pu admirer de ses yeux l'édifice puisqu'il n'est vraisemblablement jamais sorti d'Espagne. Le géographe insiste également sur l'ancienneté de cette mosquée, édifiée à l'origine par 'Uqba b. Nāfi'. La description de la mosquée de Kairouan est, comme pour celle de Cordoue, l'occasion de dérouler la liste des souverains qui contribuèrent à ses embellissements successifs. Si, à Cordoue, ces derniers sont l'œuvre des seuls Omeyyades, à Kairouan, toutes les dynasties qui se sont succédé en Ifrīqiya sont intervenues. Loin de la continuité qui a prévalu lors des agrandissements de l'édifice emblématique de l'Espagne musulmane, c'est sous le signe de la rupture que fut transformée la mosquée de Kairouan.

21 Bakrī précise ainsi que l'édifice élevé par 'Uqba b. Nāfi' fut détruit, à l'exception du *mihrâb,* puis reconstruit par Hassan b. al-Nu'mān[27]. Cette mosquée s'avéra vite trop petite et le calife de Damas, Hisām b. 'Abd al-Malik[28], sur requête du gouverneur, fit agrandir l'édifice en permettant son extension dans un jardin que ses propriétaires durent alors vendre (Bakrī, qui n'omet jamais de critiquer les Omeyyades, précise que les gens très pieux refusent de prier en cet endroit de la mosquée au motif que la vente fut obtenue sous contrainte). En 155/772, le nouveau gouverneur de la province, Yazīd b. Hātim, nommé par les califes abbassides de Bagdad, fit raser l'édifice, toujours à l'exception du *miḥrāb*, et le remplaça par une nouvelle mosquée. Enfin, en 836, Ziyādat Allāh b. Ibrāhīm, fils du fondateur de la dynastie aglabide[29], détruisit à son tour le lieu de culte. Il fallut toute la ruse d'un architecte pour

conserver le *miḥrāb* édifié par ‘Uqba b. Nāfi‘ : il le dissimula dans un coffrage de marbre afin de le sauver de la destruction. « Jusqu’à nos jours, la mosquée de Kairouan est restée telle que Ziyādat Allāh l’avait laissée », écrit Bakrī. Ces ruptures, ces perpétuelles reconstructions, qu’il faut bien opposer à la continuité architecturale de la Grande Mosquée de Cordoue, ne sont paradoxalement pas le simple signe d’une instabilité, mais bien celui de la richesse et de la profondeur de l’implantation de l’islam en Ifriqiya. L’Espagne, terre des *Rūm* où s’illustrèrent les Omeyyades, n’est que la possession personnelle d’une famille et fait pâle figure aux yeux de Bakri en comparaison de cette partie de l’Afrique du Nord où les reconstructions de mosquées sont comme la confirmation de l’implantation et de l’investissement des pouvoirs musulmans successifs. À chaque changement dynastique, l’islam est encore plus fermement ancré, semble signifier Bakrī.

22 Notre géographe, qui rédige son ouvrage en 1068, évoque même la ruine de la ville, survenue lors des invasions hilaliennes : « En l’an 452/1060, la population de Kairouan fut emmenée en captivité, et la ville resta déserte ; on n’y laissa que les gens les plus pauvres[30]. » Il ne semble cependant pas s’appesantir sur le funeste sort de la ville et ne dit pas, comme pour Cordoue, que la ville est un champ de ruines où l’on n’entend désormais plus que les lamentations de ses habitants[31]. Kairouan n’est pas une exception et les descriptions des autres villes de l’Ifriqiya et du Maghreb sont nourries de récits d’ordre historique mettant en scène la multiplicité des pouvoirs musulmans qui s’y sont déployés[32]. S’ils se succèdent parfois dans le fracas des armes, ils ne compromettent pas l’implantation de l’islam. Face à la richesse du passé antique de la péninsule Ibérique, le géographe andalou oppose la profondeur de l’histoire musulmane du Maghreb.

23 Or cette histoire, en Occident comme en Orient, est riche de controverses politico-religieuses, ce qui conduit Bakri à s’intéresser de très près aux différentes courants religieux de l’islam. On mesure, une fois encore, son originalité : l’unité, souvent exaltée et incarnée notamment en al-Andalus par les Omeyyades, semble parfois sous sa plume moins précieuse que la diversité. Celle-ci, loin de se confondre avec la division, peut témoigner de la pluralité des expériences qui mènent à la foi. Bakrī signale ainsi, chaque fois qu’il le peut, les différentes interprétations de l’islam que l’on trouve au Maghreb et en Ifrīqiya, en les stigmatisant rarement. Il est ainsi question des ibâdites[33], du soulèvement kharidjite commandé par Abū Yazīd, l’« homme à l’âne », en 332/336-943/947, lequel, peut-être en raison du soutien que lui apportèrent

les Omeyyades de Cordoue, ne trouve cependant pas grâce aux yeux de Bakri[34]. Le géographe évoque également le shiisme, incarné notamment par les Fatimides, et même quelques sectes religieuses qui correspondent à des expérimentations originales de l'islam, telle celle des Berbères barġawāta. C'est à ces derniers que nous allons nous intéresser pour finir.

LES BARĠAWĀṬA

24 Bakri prend bien soin de préciser en tête du chapitre consacré aux Barġawāṭa[35] quelles sont ses sources ; elles sont au nombre de deux. La première est une source interne aux Barġawāṭa puisqu'il s'agit du récit de Abū Sāliḥ Zammūr, grand prieur du mouvement et ambassadeur du 7e souverain barġawāṭa auprès du calife omeyyade al-Ḥakam II en 352/963. Le récit de cette ambassade devait figurer dans les archives cordouanes consultées par Bakri. La seconde source est plus difficile à identifier ; il s'agit selon Bakrī de renseignements fournis par Abū l-'Abbās Faḍl b. Muffaḍal b. 'Amr, de la tribu arabe de Madhağ, lequel insiste particulièrement sur le règne du quatrième souverain, Yūnus. Donc deux sources, nommément citées et qui se complètent. Précisons que Bakrī ne cite pas Ibn Hawqal qui a pourtant, au xe siècle, donné des renseignements sur le royaume barġawāṭa.

25 Qu'apprend-t-on ? Tout d'abord, que le fondateur du royaume des Barġawāṭa était un dénommé Ṭarīf, qui avait pris part à la conquête de l'Espagne et surtout à la révolte kharidjite, menée par Maysara, laquelle embrasa le Maghreb dans les années 740. Tarif réussit à échapper à la répression qui s'abattit sur les révoltés et s'installa alors dans la province de Tāmasna, sur la côte atlantique de l'actuel Maroc. C'est là qu'il fonda, peut-être vers 744-745, le royaume bargawāta. Les sources lui donnent plusieurs origines possibles : c'était soit un chef zénète, soit un Berbère installé en al-Andalus après la conquête. Bakrī insiste sur le fait que cet homme resta musulman toute sa vie ; certes il était kharidjite, donc tenant d'une doctrine minoritaire au sein de l'islam, mais par ce fait même, il demeurait un musulman.

26 La rupture apparut, selon Bakrī, sous le règne du fils de Ṭarīf, Ṣāliḥ, qui aurait régné à partir de 748. Celui-ci se présente comme un nouveau prophète, ayant reçu de Dieu un Coran. Zammūr précise même que ce souverain était annoncé dans le Livre saint des musulmans, dans la Sourate de l'Interdiction (66,4), lorsqu'il est fait mention de Ṣāliḥ al-Mu'minīn[36]. Zammūr ajoute enfin que Ṣālih serait mort très exactement cent ans après Muhammad. Il

tint cependant sa doctrine secrète, par crainte et par prudence (on reconnaît là la *taqiyya*, la dissimulation tactique), et conseille à son fils et successeur de faire de même jusqu'à ce qu'il ait réuni des forces suffisantes pour s'imposer. Il se met ensuite en route pour l'Orient, promettant de revenir lorsque le septième roi Barġawāṭa sera monté sur le trône, et disparaît, dans la grande tradition de l'occultation du *mahdī* et de son retour annoncé.

27 Le fils, très pieux, régna cinquante ans mais n'osa pas professer la nouvelle doctrine publiquement. C'est son fils, le quatrième souverain des Bargawāta, Yūnus, qui instaura officiellement cette doctrine et l'imposa dans le sang, faisant tuer tous ceux qui refusaient de l'adopter. Bakrī écrit qu'il dépeupla 387 villes et qu'en une seule bataille il tua chez les Sanhāga mille *wagd* : « Chez ce peuple, écrit Bakrī, le mot *wagd* sert à désigner un individu qui n'a ni frère ni cousin ; or les personnes de cette catégorie se rencontrent rarement dans les tribus berbères. En indiquant combien il y avait eu de morts appartenant à la classe la moins nombreuse, on donnait le moyen d'apprécier les pertes énormes que les autres classes de la population y avaient faites[37]. » Yūnus accomplit le pèlerinage, puis régna quarante-quatre ans (peut-être de 842 à 884). Selon l'informateur arabe, il ingurgitait un breuvage magique qui fortifiait la mémoire et qui lui procurait la faculté de retenir tout ce qu'il entendait. Cela, ajouté à ses connaissances en astrologie et en divination, l'aida beaucoup à berner les Berbères ignorants, en révélant que son ancêtre Ṣāliḥ avait été un prophète. La source arabe avance même que c'est lui que les Berbères reconnurent comme prophète, et qu'il était un imposteur venu d'al-Andalus. Il est assez vraisemblable, comme le souligne notamment Mohammed Talbi, que Yḥnus, ou même l'un de ses successeurs, soit le véritable inventeur de la religion barġawāṭa ; il y a notamment des éléments d'influence shiite qui n'avaient pas encore été élaborés dans les années 740. Bakrī écrit que le successeur de Yūnus, Abū ġufayr, fut particulièrement sanguinaire et que, lors de la prise d'une ville, il laissa ses troupes massacrer les populations pendant huit jours, les maisons et les places étant rouges de sang. Il est précisé en revanche que les autres souverains barġawāṭa firent preuve de nombreuses qualités et bénéficièrent de règnes paisibles, jusqu'à Abū Manṣūr ʿĪsā, qui monta sur le trône en 952-953, et que Zammūr représente à Cordoue lors de son ambassade.

28 Selon les historiens qui se sont penchés sur l'originalité des Barġawāṭa, il s'agit là d'une tentative partiellement réussie de « berbérisation de l'islam ». Les modèles culturels et religieux sont

puisés à la source de l'islam (on a vu les emprunts kharidjites et shiites), mais dans l'esprit d'une adaptation locale, dans une réaction d'orgueil berbère face au mépris arabe, dans la droite ligne des événements de 740 et de 940. En témoigne notamment le Coran en berbère, qui comporte 80 sourates portant des noms de prophètes ou d'animaux. Zammūr a même besoin d'un interprète à la cour de Cordoue car il ne parle pas l'arabe. Les références à l'islam dominent : un mois de jeûne annuel est obligatoire, mais ce n'est pas le mois de ramadan ; une prière en commun est préconisée, mais elle doit se dérouler le jeudi et non le vendredi ; des interdictions alimentaires doivent être respectées (ni tête d'animal, ni poisson, ni œuf, ni coq ne doivent être consommés). L'accent est mis sur la rigueur et l'austérité des mœurs : cinq prières doivent être effectuées par jour, mais aussi par nuit ; les ablutions doivent être très complètes en commençant par le nombril, etc. Des éléments antérieurs à la diffusion de l'islam dans la région sont néanmoins maintenus, comme le nom du Dieu unique, Yakuš, et non Allāh, la polygamie illimitée, ainsi que d'autres éléments du rite.

29 Selon Ibn Ḥawqal, il faut mener le djihad contre les Barġawāṭa depuis le *ribāṭ* de Salé ; opinion que ne reprend pas Bakrī, qui ne porte pas de jugement de valeur sur les Barġawāṭa. Il souligne même dans son chapitre la beauté des hommes et des femmes, ainsi que, de façon étonnante, la force extraordinaire de leurs bras[38]. Il termine enfin par la description du Coran des Barġawāṭa, en précisant que, « les sourates sur les Merveilles du monde renferment, selon eux, la science la plus sublime ». Il livre même un extrait de ce Coran, le commencement de la sourate de Job. Il précise, pour terminer, que du temps de Zammūr les Barġawāṭa pouvaient aligner 12000 cavaliers. Il ajoute cependant qu'en 1029 ils ont été anéantis par l'émir ifrenide Tamīm et que leurs fausses doctrines ont disparu sans laisser de traces. En fait, la mort de l'émir en 424/1033 leur laissa un nouveau répit, jusqu'à l'arrivée en 451/1059 des Almoravides qui les anéantirent. Les quelques survivants qui subsistaient dans le Tamasna disparurent sous les coups almohades en 1148.

30 Que retenir donc de ce récit ? Le royaume des Barġawāta naît de la contestation de la domination arabe, contestation qui prend corps dans le cadre religieux fourni par l'islam, ce qui témoigne de la façon dont les Berbères se sont approprié cette religion. Pourquoi dès lors affirmer de telles divergences ?

31 Vraisemblablement pour justifier le pouvoir de leurs souverains, guides religieux dont la légitimité reposait aussi sur le rôle que leur

conférait le dogme (pouvoir thaumaturgique de leur salive par exemple). Les Almohades ne feront pas autre chose.

32 Bakri est précieux car il est la seule source à dépeindre de manière aussi détaillée la religion des Barġawāṭa. On sent bien sûr que notre auteur présente en observateur prudent et distancié ces pratiques religieuses et qu'il les condamne en partie. Néanmoins, elles témoignent à ses yeux de l'appropriation par les Berbères de la religion musulmane ; et c'est ce qui fait selon lui la force du Maghreb. On ne peut dès lors manquer de s'interroger sur le regard que porte Bakrī sur les Arabes tout au long de ce chapitre sur l'Afrique du Nord. Il semblerait que cette question soit l'une des clés qui permettent de mieux comprendre la pensée de Bakrī. Son attitude à l'égard de ces derniers est pour le moins ambiguë : nulle fierté d'être arabe dans ses pages ; il ne nous dit rien des siens, qui régnèrent pourtant sur la petite principauté de Huelva-Saltès, attitude qui tranche avec celle de son maître, 'Uḏrī.

33 Au cours de la description de l'Afrique du Nord, il insiste sur la brutalité des conquérants, certes pour montrer qu'ils extirpèrent alors toute identité plus ancienne, mais sans passer sous silence les résistances berbères et les injustices commises par les nouveaux maîtres. Il n'omet jamais de montrer à quel point les troubles récurrents sont causés par les rivalités entre Arabes et Berbères, mais aussi entre Arabes eux-mêmes. Il précise ainsi que la ville de Oueddan est sans cesse agitée par les troubles récurrents qui mettent aux prises deux tribus arabes, retranchées chacune dans un quartier bien distinct : l'une originaire du Nord de la péninsule Arabique et l'autre du Yémen[39] : « La jalousie et l'inimitié que chacune de ces tribus ressent pour l'autre les portent très souvent à des actes de violence et de guerre[40]. » Bakri souligne cependant qu'elles partagent une grande mosquée unique, située à la frontière entre les deux quartiers. Comment ne pas voir là une métaphore des Arabes, professant la même religion, mais incapables de s'unir ?

34 Lorsqu'il décrit al-Andalus, une seule notice traite de la population locale : celle consacrée à Badajoz. On y voit les *mawālī* demander l'autorisation à l'émir omeyyade d'édifier une mosquée et des bains, afin de transformer leur localité en une ville véritablement musulmane C'est la seule construction de mosquée que mentionne Bakrī. Ont-ils l'initiative parce qu'il s'agit de leur sol, ou sont-ils plus à même de défendre l'islam que les Arabes, restés figés dans une identité de conquérants ? Bakrī, en ce sens, est bien un Andalou, imprégné de l'appareil idéologique déployé par les Omeyyades, il ne peut s'empêcher de les identifier aux Arabes dans

leur globalité. Poussé cependant par des sympathies peu « orthodoxes », il agrège à cette identification tout l'arsenal critique élaboré par les shiites et les Abbassides, et selon lequel les membres du clan d'Abū Sufyān, le puissant chef des Omeyyades au temps du Prophète, n'ont embrassé l'islam que bien tard, du bout des lèvres, et par intérêt. Leur histoire est jalonnée des forfaitures qu'ils commirent contre la nouvelle religion, de l'hostilité manifestée à l'égard de Muḥammad, contraint dès lors de quitter La Mecque en 622, jusqu'au massacre de son petit-fils Ḥusayn à Karbalā' en 680. Bakrī, tout à la fois dupe et pourfendeur de l'idéologie omeyyade, confond Omeyyades et Arabes dans une même hostilité.

35 Comment interpréter cette attitude ? N'est-elle due qu'à une viscérale défiance à l'égard de cette dynastie ? Bakrī a en fait une analyse lucide du monde de son temps. Le contexte est effectivement celui de l'émergence de peuples nouveaux dans les différents espaces du *dār al-islām*. Les Turcs selǧukides, convertis à l'islam depuis peu, se font à partir de 1055 les champions du sunnisme et les défenseurs d'un califat abbasside bien affaibli. Lorsque Bakrī écrit, le sultan Alp Arslan (1063-1072) domine l'Irak et l'Iran. Dans l'Occident du monde musulman, au Maghreb, apparaissent les Almoravides. Ce mouvement, qui affirme à la fois l'identité berbère et un fort rigorisme religieux malikite, s'impose progressivement aux tribus sahariennes, à partir de la prise de Siǧilmassa en 1055, puis à l'ensemble du Maghreb extrême dans les années qui suivent. En 1068, date de rédaction du *Kitāb al-māsālik wa l-mamālik,* leur chef, Yūsuf b. Tāšfīn, a pris la tête de la confédération almoravide et la nouvelle de ses succès est certainement parvenue en al-Andalus, terre qu'il « annexe » à partir de 1090.

36 Les Fatimides, à la tête du plus brillant califat du XIe siècle, doivent en partie leurs succès aux Berbères kutāma et ils traversent, en ce milieu du siècle, une grave crise : les différentes ethnies qui composent leurs armées se déchirent ; les Zirides en *Ifrīqiya* rejettent leur tutelle et font proclamer la prière au nom du calife de Bagdad à partir de 1047 ; la conquête normande de la Sicile commence au milieu du XIe siècle et une très grave crise de subsistance décime la population de l'Égypte pendant sept ans, de 1065 à 1072. La reprise en main du célèbre vizir Badr al-Ǧamālī n'intervient qu'à partir du 1073. Que dire enfin des Omeyyades de Cordoue, dont le califat est aboli en 1031 ? Sur tous les fronts, les Arabes sont relégués au second plan. La seule scène sur laquelle ils interviennent encore - et avec quels résultats ! -, c'est en *Ifrīqiya*,

lorsque les Banū Hilāl et les Banū Sulaym déferlent, envoyés par les Fatimides pour punir les Zirides de leur défection.

37 La géographie de Bakrī, lorsqu'elle s'attache à la description d'al-Andalus ou de l'Afrique du Nord, n'accorde que rarement l'initiative aux Arabes. Mis à part les événements survenus lors de la conquête, ainsi que quelques allusions aux Fatimides, l'histoire que déroule Bakrī est celle des pouvoirs locaux : Aġlabides et Zirides en *Ifrīqiya*, Grecs et Romains, puis *mawālī* en al-Andalus. Les plus prestigieuses victimes de cette occultation sont les Omeyyades, auxquels Bakrī envoie une dernière pique terriblement assassine lors de l'évocation des régions désertiques :

> Au-delà du désert des Zouīla, et à quarante jours de marche de cette ville, est situé le pays des Kanem, race de Noirs idolâtres chez qui il est très difficile de se rendre. On assure qu'il existe dans cette contrée une peuplade descendue de quelques Omeyyades qui s'y réfugièrent à l'époque où leur famille fut en butte aux persécutions des Abbassides. Ils conservent encore l'habillement et l'usage des Arabes[41].

38 Quand bien même il serait un peu forcé de voir en cette terre coupée du monde une métaphore d'al-Andalus, on peut toutefois constater que les Omeyyades sont éventuellement aptes à conserver les manières des Arabes, mais qu'ils ne sont guère les champions de l'islam !

Notes

1. R. Blachère, *Extraits des principaux géographes arabes du Moyen Age,* Paris, deuxième édition, 1957, p. 184.

2. « Abū 'Ubayd al-Bakrī », *Encyclopédie de l'Islam²*, I, p. 159.

3. Les notices biographiques consacrées à Bakrī, brèves et peu différenciées, sont les suivantes : Ibn Baškuwāl, *Ṣila fi tārīẖ a'immat al-Andalus,* Le Caire, 1966, n° 628 ; Ḍabbi, *Buġya al-multa-mis fi tārīẖ rijal Ahl al-Andalus,* éd. F. Codera, Madrid, 1885 (Bibliotheca Arabico-Hispana, III), n° 930; Ibn al-Abbār, *Kitāb al-Takmila li-kitāb al-Sila,* éd. F. Codera, Madrid 1888-1889 (Bibliotheca Arabico-Hispana, V-VI), n°228 ; al-Maqqarī, *Nafḫ al-Ṭīb,* éd. R. Dozy *et alii, Analectes sur l'histoire et la littérature des Arabes d'Espagne,* réimp. Amsterdam, 1967, II, p. 125 ; Ibn Bassām, *Daḇīra,* II, notice reproduite par Ibn 'Iḏārī, *Kitāb al-Bayān al-Muġrib, vol.* III, éd. É. Lévi-Provençal, Paris, 1930, p. 240-242. Presque tous s'accordent sur sa date de mort : šawwāl 487/octobre-novembre 1094.

4. Ibn Baškuwāl (499-518/1101-1183), véritable continuateur d'Ibn al-Farad, complète l'ouvrage de ce dernier en adjoignant 1400 notices traitant de personnages des XIe et XIIe siècles dans la *Ṣila fi- tārīẖ a'immat al-Andalus,* Le Caire, 1966.

5. Ibn Abī Uṣaybi'a, *Aṭibbā',* II, 52, cité par M. Meyerhof « Esquisse d'histoire de la pharmacologie et de la botanique chez les musulmans d'Espagne », *Al-*

Andalus, 3, 1935, p. 14.

6. L'ouvrage a été publié par F. Wüstenfeld en édition autographiée : *Das geographische Wörterbuch,* Göttingen, 1876-1877, nouvelle éd. Le Caire, 1953.

7. M. Casiri, *Bibliotheca Arabico-Hispanica Escurialensis*, II, Madrid, 1770.

8. Des douze manuscrits qui nous sont parvenus des *Masālik wa l-mamālik* de Bakrī, aucun n'est véritablement complet. Le travail de reconstitution le plus minutieux est celui mené par A. Van Leuwen et A. Ferré, *Kitāb al-Masālik wa-l-Mamālik*, éd. critique, Carthage, 1992, 2 vol. Quelques éditions et traductions partielles ont été réalisées depuis déjà fort longtemps : A. Jaubert a traduit les pages relatives au Ghana dans *Recueil des mémoires et voyages*, édité par la Société de géographie de Paris en 1825 ; le baron De Slane publia et traduisit les pages relatives à l'Afrique du Nord, « Description de l'Afrique septentrionale », *Journal asiatique,* 1857-1858 (seconde édition à Alger en 1910 et troisième édition à Paris en 1965) ; J. Cuoq d'Ansson, *Recueil des sources arabes relatives à l'Afrique noire, du VIIIe au XVIe siècle,* Paris, 1975 ; Vincent Monteil a traduit des extraits relatifs à l'Afrique, « Al-Bakrï, routier de l'Afrique noire et blanche » *Bulletin de l'Institut français d'Afrique noire,* t. XXX, série B, n° 1, 1968 ; Charles Defremery édita les passages relatifs aux Pétchénègues, aux Khazars, aux Bulgares et au pays de Sérīr, avec une traduction française dans le *Journal asiatique,* 13, 1849 ; A. Seippel édita les textes relatifs aux Normands dans *Rerum Normanicarum Fontes Arabici,* Paris, 1898-1926. Concernant l'Espagne, H. Mu'nis a publié quelques extraits des textes de Bakrï dans la *Revue de l'Institut d'études islamiques de Madrid,* 7-8, 1959, et 9-10, 1961. Le texte arabe de la partie relative à l'Occident a été établi par Samia Bouamrane dans le cadre d'une thèse soutenue en 1993 à l'université Paris 1, sous la direction de J. Devisse, non publiée, intitulée « *Kitāb al-Masālik wa-l-Mamālik* de Abū 'Ubayd al-Bakrī (XIe siècle). Édition critique partielle avec introduction, traduction et notes », et par Abdurraḥmān 'Alï al-Haǧǧī dans un ouvrage intitulé *Čugrāfyat Urubā wa-l-Andalus min Kitāb al-Masālik wa-l-mamālik li Abi 'Ubayd al-Bakrī,* Beyrouth, 1968. Les extraits relatifs à l'Espagne ont été traduits et édités par E. Vidal Beltran dans un ouvrage intitulé *Geografia de Espana (kitàb al-Masàlik wa-l-mamālik),* Saragosse, 1982. Les passages relatifs à certaines régions de l'Orient ont été également édités : Y. Ghanīm, *Miṣr fi Kitāb al-Mamālik wa-l-Masālik li Abī 'Ubayd al-Bakrī,* Koweit, 1977 et, du même, *Gazīrat al- Arab fi Kitàb al-Mamālik wa-l-Masālik li Abi 'Ubayd al-Bakrī,* Koweit, 1980.

9. *Kitāb al-Mamālik wa-l-Masālik,* éd. S. Bouamrane, *op. cit., p.* 527. C'est ce texte arabe établi par S. Bouamrane que nous utilisons ici pour les passages concernant al-Andalus.

10. H. Mu'nis, « *Al- Gˇuġrāfya wa-l-Gˇugrāfiyūn fi-l-Andalus* », *Revista del Instituto de Estudios Isla-micos,* 7-8, 1959-1960, p. 274.

11. Géographe andalou, né à Guadalajara en 292/904, qui séjourna longtemps à Kairouan avant de revenir vivre à Cordoue, sous le règne d'al-Hakam II, où il mourut en 363/973. Il est l'auteur d'un *Kitāb al-masālik wa l-mamālik*, aujourd'hui perdu, traitant essentiellement de l'Ifrīqiya. Seules les pages qu'il a consacrées à la description de l'Afrique du Nord nous sont parvenues, mais le titre de l'ouvrage indique qu'il s'agissait d'une géographie universelle. Il constitue l'une des sources essentielles de Bakrī.

12. Baron De Slane, *Description de l'Afrique septentrionale,* 3e éd., Paris, 1965, texte arabe, p. 4-5 et 10, trad. p. 14 et 28. Désormais : *Afr. Sept.*

13. *Ibid., p.* 8-9, trad. p. 24-25.

14. *Ibid., p.* 12-13, trad. p. 32-33.

15. *Ibid., p.* 13, trad. p. 33-34.

16. *Ibid., p.* 13, trad. p. 34.

17. *Ibid., p.* 13-14, trad. p. 34-35

18. *Ibid., p.* 7-8, trad. p. 22-23. La Kāhina, une devineresse berbère zénète, peut-être juive ou chrétienne, s'est opposée avec succès à l'avancée des troupes arabes lors de la conquête du Maghreb. En 683, le chef berbère Kusayla écrase à Biskra l'armée arabe dont le chef, 'Uqba b. Nāfi, trouve la mort. Les troupes omeyyades durent alors évacuer l'Ifrīqiya et la Tripoli-taine. À partir de 695, les Arabes reprirent l'avantage ; ils fondèrent Tunis en 698 et atteignirent l'Atlantique en 705, après avoir gagné à l'islam une grande partie des populations berbères. Les disparitions de Kusayla en 686 et de la Kâhina en 702 facilitèrent ces conversions. En 709, les Arabes prirent Ceuta, dernière forteresse byzantine du Maghreb.

19. Ceux-ci étaient certes peu présents dans le pays, mais ils ne sont pas évoqués par notre géographe, même à titre symbolique.

20. *Qāḍī* malikite de Kairouan, mort en 240/855.

21. Disciple de Mālik b. Anas qui mourut en Égypte en 197/813.

22. Traditionniste qui participa à la conquête de l'Espagne.

23. *Afr. Sept., p.* 21-22, trad. p. 49-51.

24. *Kitāb al-Mamālik wa-l-Masālik,* éd. S. Bouamrane, *op. cit., p.* 526.

25. *Afr. Sept.*, p. 22-24, trad. p. 52-56.

26. *Ibid.*, p. 24, trad. p. 55-56.

27. Ce fut l'un des successeurs de 'Uqba b. Nāfi' au poste de gouverneur d'Ifrīqiya ; il fut ensuite

remplacé par Mūsā b. Nuṣayr.

28. Dixième calife omeyyade, il régna depuis Damas à partir de 724 à 743.

29. Aux alentours de 800, les califes de Bagdad déléguèrent le gouvernorat de l'Ifrīqiya à titre héréditaire à Ibrahim b. al-Aġlab. Une brillante dynastie se mit en place et régna sur la région jusqu'en 909, date à laquelle elle fut déposée par les Fatimides shiites.

30. *Afr. Sept., p.* 26, trad. p. 61. Mu'izz b. Bādīs, pour échapper aux Hilaliens, se replia sur Mahdiya, où il demeura jusqu'à sa mort, en 454/1062. Kairouan fut alors pillée et détruite par les Arabes hilaliens.

31. *Kitāb al-Mamālik wa-l-Masālik,* éd. S. Bouamrane, *op. cit., p.* 532. L'auteur fait ici allusion à la ruine de Cordoue par les troupes berbères à l'issue d'un siège de trois ans (1010-1013), lors de la *fitna* qui a déchiré al-Andalus pendant la longue agonie du califat omeyyade (1009-1031).

32. La notice consacrée à la ville de Mahdiya est l'occasion d'insister sur l'empreinte fatimide (*Afr. Sept., p.* 29-31, trad. p. 66-68).

33. *Afr. Sept., p.* 7, trad. p. 22. Bakrī précise qu'il y eut une grande bataille en 142/759-760 qui tourna à l'avantage des Ibadites. Le ton est parfois un peu méprisant : « Il n'y a point de *ǧami'* dans Cherous ni dans les bourgs qui l'entourent, bourgs dont le nombre dépasse trois cents, tous bien peuplés. Ces gens n'ont jamais pu s'accorder sur le choix d'un imam capable de présider à la prière publique ». *Ibid., p.* 9, trad. p. 26.

34. *Ibid., p.* 31, trad. p. 69-70.

35. Ce chapitre couvre, dans le texte arabe, les p. 135-141, et dans la traduction, les p. 259-271.

36. Il s'agit en fait d'une allusion à l'ange Gabriel.

37. *Afr. Sept., p.* 137, trad. p. 262.

38. « Chez eux, on voyait une jeune fille vierge sauter par-dessus trois ânes placés de front sans que sa robe les touchât ; tour de force que les femmes mariées ou veuves étaient incapables d'accomplir. » *Afr. Sept., p.* 140, trad. p. 268.

39. Il s'agit là d'une allusion à la très classique division entre Arabes.

40. *Afr. Sept., p.* 11, trad. p. 29.

41. *Afr. Sept., p.* 11, trad. p. 9.

Auteur

Emmanuelle Tixier

Référence électronique du chapitre

TIXIER, Emmanuelle. *Bakrī et le Maghreb* In : *Islamisation et arabisation de l'Occident musulman médiéval (VIIe-XIIe siècle)* [en ligne]. Paris : Éditions de la Sorbonne, 2011 (généré le 10 août 2019). Disponible sur Internet : <http://books.openedition.org/psorbonne/2527>. ISBN : 9782859448738. DOI : 10.4000/books.psorbonne.2527.

Référence électronique du livre

VALÉRIAN, Dominique (dir.). *Islamisation et arabisation de l'Occident musulman médiéval (VIIe-XIIe siècle)*. Nouvelle édition [en ligne]. Paris : Éditions de la Sorbonne, 2011 (généré le 10 août 2019). Disponible sur Internet : <http://books.openedition.org/psorbonne/2498>. ISBN : 9782859448738. DOI : 10.4000/books.psorbonne.2498.
Compatible avec Zotero

Islamisation et arabisation de l'Occident musulman médiéval (VIIe-XIIe siècle)

Ce livre est cité par

Lower, Michael. (2014) The Papacy and Christian Mercenaries of Thirteenth-Century North Africa. *Speculum*, 89. DOI: 10.1017/S0038713414000761

(2012) Books Received for Review. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 75. DOI: 10.1017/S0041977X12000523



Éditions de la Sorbonne

Islamisation et arabisation de l'Occident musulman médiéval (VIIe-XIIe siècle) | Dominique Valérian

Résumés des articles*

p. 385-399

Texte intégral

Cyrille Aillet, Islamisation et arabisation dans le monde musulman médiéval : une introduction au cas de l'Occident musulman (VIIe-XIIe siècle)

1 Cet article donne quelques repères historiographiques et méthodologiques pour explorer le champ très fertile de l'islamisation, définie comme l'ensemble des processus de transition et de transformation qui caractérisent la mise en place progressive d'une nouvelle normativité, définie comme islamique, au cœur même des espaces recouverts par les conquêtes arabo-

musulmanes. Après un rappel des questionnements soulevés par le courant des *Studies on Late Antiquity and Early Islam,* nous nous intéressons au cas de l'Occident musulman, relativement négligé par ces études, surtout en ce qui concerne le Maghreb. Cela nous amène à définir les modalités politiques, religieuses, sociales et culturelles de l'islamisation, et à aborder aussi la question de l'arabisation en tant que mouvement de diffusion linguistique et d'appropriation du référent arabe par les populations converties.

Islamización y arabización en el mundo musulmán medieval: una introducción al caso del Occidente musulmán (ss. VII-XII)

2 Este artículo ofrece algunas reflexiones historiográficas y metodológicas para explorar el fértil campo de la islamización, definida como el conjunto de los procesos de transición y transformación que caracterizan la instalación paulatina de un nuevo conjunto de normas, definidas como islámicas, en el seno de los espacios afectados por las conquistas arabo-musulmanas. Después de recordar las problemáticas planteadas por la escuela de los *Studies on Late Antiquity and Early Islam*, nos interesaremos por el caso del Occidente musulmán, a menudo desatendido por estos estudios, sobre todo en lo que concierne al Magreb. Eso nos permite definir las modalidades políticas, religiosas, sociales y culturales de la islamización y abordar la cuestión de la arabización como un movimiento de difusión lingüística y de apropiación del referente árabe por parte de las poblaciones convertidas.

Islamicization and Arabization in the medieval Islamic world: an introduction to the case of the Muslim West (VII-XII centuries)

3 This article provides historiographical and methodological references for the exploration of Islamicization. This fertile field of study examines the ensemble of transitional and transformational processes that imposed Islamic norms in the lands covered by the Arab-Muslim conquests. After recalling the questions raised by the *Studies on Late Antiquity and Early Islam* movement, we will examine the Western Islamic World, relatively neglected in these studies, and especially the Maghreb. We will thus define the political, religious, social and cultural terms of Islamicization, addressing the question of Arabization as a movement of linguistic diffusion and appropriation of Arabic referents by converted populations.

Christophe Picard, Islamisation et arabisation de l’Occident musulman médiéval (VIIe-XIIe siècle) : le contexte documentaire

4 La documentation écrite disponible offre des conditions très particulières à l’étude de la question de l’islamisation et de l’arabisation. Cette première année de réflexion sur ce thème doit d’abord être consacrée aux sources, écrites et matérielles, afin de déterminer les moyens disponibles pour mener une telle étude.

5 La rareté des sources, particulièrement pour les trois premiers siècles de l’Islam, dans l’Occident musulman, pose des questions spécifiques que cette présentation propose d’énumérer. Le contexte historiographique a eu une large part dans la façon d’aborder l’histoire de l’Islam aux premiers siècles, en particulier en privilégiant une lecture « positiviste » des textes avant ces dernières décennies. Le point de vue des autorités, sultaniennes et juridiques, s’est imposé, laissant le sentiment d’une progression continue de l’islamisation et l’arabisation, selon un point de vue sunnite et malikite.

6 Depuis quelques années, l’utilisation de sources laissées de côté, comme le corpus ibadite, ainsi que la manière d’aborder les textes permettent de reprendre sur de nouvelles bases l’étude de l’islamisation et l’arabisation de l’Islam occidental. Pour relever ces problèmes, trois thèmes ont été plus particulièrement privilégiés ici : la manière dont fut constitué le corpus historiographique arabe sur les régions de l’Occident musulman, en particulier le rapport entre Orient et Occident musulman ; la fabrique d’une *memoria*, telle qu’elle se repère dans les textes ; et, finalement, les traces d’autres fabriques mémorielles, concurrentes de la voix des souverains et des malikites.

Islamización y arabización del Occidente musulmán medieval (ss. VII-XII) el contexto documental

7 La documentación escrita de la que disponemos ofrece condiciones muy peculiares para acercarse a la cuestión de la islamización y arabización. Asimismo, este primer año de reflexión sobre este tema debe dedicarse a las fuentes, escritas y materiales, con el objetivo de determinar las herramientas disponibles para sacar adelante un estudio de este tipo.

8 La escasez de las fuentes, muy especialmente para los tres primeros siglos del Islam en el Occidente musulmán, plantea problemas específicos que esta presentación se propone especificar. El contexto historiográfico ha tenido una plaza importante en el modo

de aproximarse a la historia del Islam de los primeros siglos, privilegiando particularmente hasta estas últimas décadas una lectura “positiva” de los textos. Con ello, se ha dado prioridad al punto de vista de las autoridades políticas y jurídicas, dando la impresión de una progresión continua de la islamización y arabización, según una óptica suníy malikí.

9 Desde hace unos años, el uso de fuentes hasta entonces dejadas de lado, como el corpus ibadí, y el modo de abordar los textos permiten retomar sobre nuevas bases el estudio de la islamización y arabización del Islam occidental. Para evidenciar estas problemáticas, nos hemos centrado aquí en tres temas: la forma en la cual fue constituido el corpus historiográfico árabe sobre las regiones del occidente musulmán, especialmente en lo referente a la relación entre Oriente y Occidente musulmán; la creación de una *memoria,* tal como se desprende de los textos y, finalmente, los indicios de otras elaboraciones *memoriales* que se apartan de las asociadas a los soberanos y los malikíes.

Islamicization and Arabization in the Medieval Muslim West (seventh-twelfth centuries): the documentary context

10 Available written documentation offers particular conditions for studying the question of Islamicization and Arabization. This first year of reflection on this theme will concentrate on the written and material sources to determine the means available to carry out such an investigation.

11 This presentation lists the specific problems raised by the scarcity of sources, especially for the first three centuries of Islam. The historiographical context has had a large part in the way early Islamic history is approached, in particular by favoring a positivist reading before the last couple of decades. The point of view of the authorities, those tied to the law and the sultan, dominated, leaving the impression of a continual progression of Islamicization and Arabization, according to the Sunni and Maliki point of view.

12 For the last few years, the use of heretofore neglected sources, such as the Ibadi corpus, as well as the way to approach the texts, has allowed for a new understanding of Islamicization and Arabization in the Islamic West. In order to highlight these problems, three themes have been favored here: how the Arab historiographical corpus for the Muslim West was constituted, especially for relations between the Muslim East and West; the creation of a *memoria,* was it appears in the texts, and finally the traces of other

creations of memory, competing with the voices of the rulers and the Malikis.

Sophie Gilotte et Annliese Nef, L'apport de l'archéologie, de la numismatique et de la sigillographie à l'histoire de l'islamisation de l'Occident musulman : en guise d'introduction

13 L'histoire de l'Occident musulman entre la fin du VII[e] et le début du XI[e] siècle souffre des mêmes difficultés que celle de l'Orient musulman entre le début du VII[e] siècle et le milieu du IX[e] siècle : un manque cruel de sources arabo-musulmanes. En outre, elle ne bénéficie pas de l'éclairage que fournissent les sources syriaques, byzantines ou arméniennes pour l'Orient ; les sources externes au *dār al-islām* éclairant l'histoire précoce de l'Ouest de l'empire islamique sont en effet peu nombreuses. L'archéologie apparaît donc comme un secteur particulièrement prometteur. Toutefois, outre le développement inégal des recherches dans les différentes régions abordées, les indices archéologiques ne vont pas sans soulever eux-mêmes des problèmes épineux dès lors qu'il s'agit d'aborder la question de l'islamisation. Leur signification n'est pas univoque et ils ne comblent jamais les lacunes des sources manuscrites. Un certain nombre sont ici passés en revue, sans prétendre à l'exhaustivité, et la question de leur interprétation est discutée.

El aporte de la arqueología, numismática y silografía a la historia de la islamización del Occidente musulmán : a modo de introducción

14 La historia del Occidente musulmán padece, entre finales del s. VII y principios del s. XI, de las mismas dificultades que la del Oriente musulmán entre principios del s. VII y mediados del s. IX: la aguda falta de fuentes arabo-musulmanas. Asimismo, no se beneficia del aporte proporcionado en Oriente por las fuentes siriacas, bizantinas o armenias. Las fuentes externas al *dār al-islām* que nos informan sobre la historia temprana del Oeste del imperio islámico son, en efecto, escasas, y la arqueología se presenta como un campo particularmente prometedor. Sin embargo, junto al desarrollo desigual de las investigaciones en las distintas regiones estudiadas, los indicios arqueológicos plantean importantes problemas al tratar la cuestión de la islamización, ya que su significación no es univoca y no llenan jamás las lagunas de las fuentes textuales.

Cierto número de estos indicios se presentan aquí sin pretender ser exhaustivos, y se discute la cuestión de su interpretación.

The Contribution of Archeology, Numismatics and Sigillography to the History of Islamicization in the Muslim West: By way of an Introduction

15 The history of the Muslim West between the end of the seventh and the beginning of the eleventh centuries suffers from the same difficulties as the Muslim East from the beginning of the seventh century to the middle of the ninth: a cruel lack of Arab-Muslim sources. In addition, the West does not benefit from light provided in the East by Syriac, Byzantine or Armenian sources; the sources outside the *dar al-islām* that shed light on the early history of the western Islamic empire are in fact few in number. Archeology thus seems a particularly promising sector. However, beyond the uneven development of research in the different areas in question, archeological indicators can themselves also raise difficult problems in regards to Islamicization. Their signification is not unequivocal and they never fill in the gaps of textual sources. The authors review a few of these indicators, without any claims to exhaustiveness, and discuss the question of their interpretation.

Allaoua Amara, L'islamisation du Maghreb central (VIIe-XIe siècle)

16 Après plusieurs expéditions militaires, le Maghreb central fut soumis au califat omeyyade. Quelques siècles plus tard et dans des conditions mal établies, cette région devint un territoire musulman. En l'absence de textes décrivant ce passage à la religion du vainqueur, nos connaissances de l'islamisation du Maghreb central sont réduites aux données des textes narratifs, juridiques et géographiques tardifs. La lecture de ces derniers permet de déterminer quatre périodes durant lesquelles les communautés urbaines et rurales du Maghreb central se convertirent à l'islam. La première se situa au moment des premiers raids menés par les troupes omeyyades, les textes évoquant une conversion limitée à quelques communautés. La deuxième intervint à la fin du VIIe et au début du VIIIe siècle, où des conversions massives des communautés rurales autochtones eurent lieu. Le IXe siècle constitue la troisième période, durant laquelle les communautés chrétiennes du Zàb et de l'Aurès se convertirent à l'islam. Enfin, l'alliance entre les autorités politique et religieuse entraîna la disparition des hérésies, assurant

une conversion des communautés rurales autochtones du sud d'Alger à l'islam sunnite.

La islamización del Magreb central (ss. VII- XI)

17 Después varias expediciones militares, el Magreb central fue sometido al Califato omeya. Algunos siglos más tarde y en unas condiciones poco conocidas, esta región se convirtió en un territorio musulmán. En ausencia de textos que relaten este paso a la religión del vencedor, nuestros conocimientos sobre la islamización del Magreb central se reducen a los datos procedentes de los textos narrativos, jurídicos y geográficos tardíos. La lectura de estos últimos permite determinar cuatro periodos durante las cuales las comunidades urbanas y rurales del Magreb central se convirtieron al Islam. El primero se sitúa en el momento de las primeras incursiones llevadas a cabo por las tropas omeyas, a raíz de las cuales los textos aluden a una conversión limitada a algunas comunidades. La segunda se produce a finales del s. vii y principios del s. VIII, cuando tuvieron lugar conversiones masivas de las comunidades rurales autóctonas. El s. ix constituye el tercer periodo, durante el cual las comunidades cristianas del Zāb y del Aurès se convirtieron al Islam. Finalmente, la alianza entre la autoridad política y religiosa conllevó la desaparición de las herejías, garantizando la conversión de las comunidades rurales nativas del sur de Argelia al islam suní.

Islamicization in the Central Maghreb (7th- 11th centuries)

18 The Umayyad caliphate conquered the central Maghreb after many expeditions. The region became a Muslim territory a few centuries later under uncertain circumstances. In the absence of texts describing this submission to the conquering religion, our knowledge of the Islamicization of the central Maghreb is reduced to the information provided by later narrative, legal and geographic texts. These texts indicate four periods during which the urban and rural populations converted to Islam. The first occurred during the first raids led by the Umayyad troops, with the texts mentioning the limited conversion of some communities. The second came about at the end of the seventh and beginning of the eighth centuries, when native rural communities massively converted. During the third period in the ninth century, the Christian communities in the Zāb and Aures regions converted to Islam. Finally, the alliance between political and religious authority led to

the disappearance of heresies, assuring the conversion to Sunni Islam of native rural communities in southern Algeria.

Dominique Valérian, La permanence du christianisme au Maghreb : l'apport problématique des sources latines

19 Les informations sur les communautés chrétiennes au Maghreb après la conquête arabe sont extrêmement rares, et les sources chrétiennes encore plus exceptionnelles, qu'elles émanent des populations autochtones (épigraphie funéraire) ou qu'elles témoignent de relations avec les chrétiens d'Europe. Leur répartition, à la fois géographique et chronologique, pose par ailleurs la question des modalités de leur production et de leur conservation, condition nécessaire à une bonne interprétation de ces données. Elles nous éclairent sur ces communautés surtout au xe-xie siècle, c'est-à-dire au moment où elles commencent à disparaître. Elles montrent néanmoins, au-delà de cette faiblesse, une persistance du latin et de structures d'encadrement, et un rattachement affirmé à la chrétienté romaine.

La permanencia del cristianismo en el Magreb: el aporte problemático de las fuentes latinas

20 Los datos sobre las comunidades cristianas del Magreb después de la conquista árabe son muy escasos, y las fuentes cristianas aún más raras, ya procedan de las poblaciones nativas (epigrafía funeraria) o muestren las relaciones con los cristianos de Europa. Su distribución, tanto geográfica como cronológica, plantea por otra parte la cuestión de las modalidades de su producción y conservación, condición necesaria a una buena interpretación de estas informaciones. Estas nos iluminan la situación de estas comunidades sobre todo en los ss. x-xi, es decir, cuando empiezan a desaparecer. Muestran sin embargo más allá de esta debilidad una persistencia del latín y de las estructuras organizativas así como una adhesión firme a la cristiandad romana.

The Persistence of Christianity in the Maghreb: the problematic contribution of Latin sources

21 Information on the Christian communities of the Maghreb after the Arab conquest is extremely rare. Christian sources are even more exceptional, whether they come from native populations (funerary epigraphy) or give evidence of relations with European Christian. Their geographic and chronological distribution brings up the

question of their production and conservation, a necessary condition for their valid interpretation. They especially shed light on communities in the tenth and eleventh centuries, at the time that they begin to disappear. Despite this weakness, they demonstrate the persistence of Latin and organizational frameworks, as well as strong links with Roman Christianity.

Cyrille Aillet, Islamisation et évolution du peuplement chrétien en al-Andalus (VIIIe-XIIe siècle)

22 Cet article revient sur les hypothèses lancées à partir des années 1980 par Mikel de Epalza à propos de l'évolution des institutions chrétiennes en al-Andalus entre les VIIIe et XIIe siècles. Dans sa série d'articles, il écartait à juste titre la thèse conti-nuiste de Francisco Javier Simonet, qui avait consisté à démontrer qu'al-Andalus avait conservé un peuplement chrétien autochtone jusqu'au XIIIe siècle, voire jusqu'à la chute de Grenade. Son analyse versait toutefois dans l'excès inverse, puisqu'elle concluait à l'extinction rapide de la minorité chrétienne, réduite à un rôle résiduel dans l'ensemble du territoire à partir du IXe siècle. Il s'agit donc ici de dresser un bilan de ce processus de déchristianisation, en fonction des régions concernées et à partir d'un examen plus minutieux des sources, qui laisse place aussi aux marges d'incertitude que celles-ci nous réservent.

Islamización y evolución del poblamiento cristiano en al-Andalus (ss. VIII-XII)

23 Este artículo vuelve hacia las hipótesis planteadas por Mikel de Epalza a propósito de la evolución de las instituciones cristianas en al-Andalus entre los siglos VIII y XII. Acertaba en descartar el continuismo histórico de Francisco Javier Simonet, que se empeñaba en demostrar la permanencia de un poblamiento cristiano autóctono en al-Andalus no sólo hasta el siglo XIII sino hasta la caída de Granada. El análisis de Epalza caía sin embargo en el exceso contrario porque pretendía que el cristianismo había sido reducido a una minoría residual en todo el territorio desde el siglo ix. Intentamos entonces hacer un nuevo balance de aquel proceso de de-cristianización, con sus matices regionales y a partir de un estudio más detallado de las fuentes, cuyas amplias márgenes de incertidumbre quedan sobrayadas.

Islamicization and Evolutions in Christian Populations in al-Andalus (8th-12th centuries)

24 This article revisits the hypotheses advanced by Mikel de Epalza beginning in the 1980s concerning the evolution of Christian institutions in al-Andalus between the eighth and twelfth centuries. In a series of articles, Epalza rightly rejected Francisco Javier Simonet's continuist theory that al-Andalus had preserved a native Christian population until the thirteenth century, perhaps even until the fall of Granada. His analysis, however, overcorrected, concluding on the rapid extinction of the Christian minority, reduced to a residual role throughout the territory beginning in the ninth century. This article thus seeks to assess the process of dechristianization in the affected regions through a careful study of sources, leaving room for the margins of uncertainty that they inspire.

Sonia Gutiérrez Lloret, Histoire et archéologie de la transition en al-Andalus : les indices matériels de l'islamisation à Tudmīr

25 Ce travail a pour objectif l'identification matérielle de l'islamisation dans la cora ou province de Tudmir, à partir de la recherche archéologique. On dresse le bilan critique d'une décennie de recherches individuelles et collectives, en présentant les dernières nouveautés sur le peuplement et les formes d'implantation territoriale dans le Sud-Est d'al-Andalus. L'archéologie, comprise comme une des sources historiques les plus innovatrices dans le débat sur la formation d'al-Andalus, se transforme en un instrument efficace pour la caractérisation matérielle de la société islamique et permet de reconnaître les indicateurs sociaux (urbanisme et espaces domestiques), culturels (islamisation religieuse et arabisation linguistique) et chronologiques (monnaie, céramique, etc.) du processus d'islamisation.

Historia et arqueología de la transición en al-Andalus: el reconocimiento material de la islamización en Tudmīr

26 El objetivo de este trabajo es el reconocimiento material de la islamización en la Cora o provincia de *Tudmir*, a partir de la investigación arqueológica. Se realiza un balance crítico de una década de investigaciones individuales y colectivas, presentando las últimas novedades sobre el poblamiento y las formas de implantación territorial en el sudeste de al-Andalus. La arqueología, entendida como una de las fuentes históricas más

innovadoras en la discusión sobre la formación de al-Andalus, se convierte en un valioso instrumento de caracterización material de la sociedad islámica y permite reconocer los indicadores sociales (urbanismo y espacios domésticos), culturales (islamización religiosa y arabización lingüística) y cronológicos (moneda, cerámica, etc.) del proceso de islamización.

Transitional history and archeology in al-Andalus: Material Indicators of Islamicization in Tudmīr

27 This article uses archeological research to identify the material indicators of Islamicization in the Cora or province of Tudmīr. It critically asses the individual and collective research of the last decade, presenting the latest information on forms of territorial establishment in the south-west of al-Andalus. As one of the most innovative historical sources in the debate on the formation of al-Andalus, archeology is an efficient tool for the material characterization of Islamic society. It helps identify social indicators (urbanism and domestic space), cultural indicators (religious Islamicization and linguistic Arabization) and chronological indicators (coins, ceramics, etc.) in the process of Islamicization.

Eduardo Manzano Moreno, Quelques considérations sur les toponymes en *banū* - comme reflet des structures sociales d'al-Andalus

28 L'interprétation de la société d'al-Andalus s'est fondée, en règle générale, sur une hypothèse tribale qui cherche à établir la prédominance des structures claniques. Plusieurs arguments sont habituellement avancés pour prouver cette interprétation. L'un d'eux est celui de l'existence d'une toponymie en *Beni*- ou *Bena*-, généralement considérée comme l'empreinte que ces clans auraient laissée sur les noms des lieux. Cette théorie, qui trouve son origine dans les travaux de P. Guichard, a été acceptée jusqu'à présent en dépit des précautions du grand médiéviste français qui l'énonça toujours comme une hypothèse, de travail à confirmer. Notre étude propose une critique de cette hypothèse en soulignant que les données des sources arabes elles-mêmes ne permettent absolument pas de supposer que cette toponymie reflète des établissements tribaux ; elle signalerait plutôt des propriétés de groupes familiaux descendant d'un personnage déterminé.

Algunas consideraciones sobre los topónimos con el prefijo Banū-como reflejo de las estructuras sociales andalusíes

29 La interpretación de la sociedad andalusí ha solido hacerse por regla general desde la hipótesis tribal que quiere ver un predominio de sus estructuras clánicas. Existen varios argumentos que suelen aducirse como prueba de esta interpretación. Uno de ellos es el de la existencia de una toponimia en « Beni- » o « Bena- » que suele considerarse como reflejo de unos clanes que habrían dejado su impronta en los nombres de lugar. Esta tesis tiene su origen en la obra de P. Guichard y ha venido siendo aceptada hasta nuestros días a pesar de que el gran medievalista francés siempre la enunció como una hipótesis necesitada de confirmación. El presente trabajo realiza una crítica a esa hipótesis resaltando que los datos de las propias fuentes árabes en absoluto permiten suponer que esta toponimia refleje asentamientos tribales, sino más bien propiedades de grupos familiares descendientes de un determinado personaje.

Thoughts on toponyms with the prefix Banu- as indicators of Andalusian social structures

30 The interpretation of Andalusian society has tended to proceed from the tribal hypothesis of dominant clan structures. Several arguments are often cited as evidence of this interpretation. The toponym "Beni-" or "Bena-" is widely regarded as a sign of some clans having left their imprint on place names. This thesis has its origins in the work of P. Guichard and has been accepted to this day despite the fact that the great French medievalist always presented it as a hypothesis needing confirmation. This paper makes a critique of this assumption by highlighting that the Arabic sources supposed to suggest the toponymy of tribal settlements indicate rather properties of family groups descended from a certain character.

Maribel Fierro, Les généalogies de pouvoir en al-Andalus : politique, religion et ethnicité aux IIe/VIIIe-Ve/XIe siècles

31 Ce travail analyse les différentes utilisations que firent les Arabes, les Berbères et la population autochtone de la péninsule Ibérique du langage et de la connaissance généalogiques pour refléter ou promouvoir des positions de pouvoir, l'ensemble prenant place dans un processus de conflits et de tensions religieuses et

ethniques. Ce travail s'articule en plusieurs sections : Les Arabes en al-Andalus : orgueil et préjugés. Les revendications ethniques des Berbères et de la population autochtone. Les *mawali*. Les *muwalladūn*. L'intégration des convertis dans le monde du savoir religieux et la *nisba* al-Ansari. Les autochtones et les Berbères comme gouvernants et « prophètes ». Attaques contre les Arabes et leur Prophète.

Genealogías de poder en al-Andalus: política, religión y etnia durante los siglos II/VIII-V/XI

32 En este trabajo se analizan las distintas formas en las que los árabes, beréberes y la población nativa de la Península Ibérica utilizaron el lenguaje y el conocimiento genealógicos para reflejar o promover posiciones de poder, todo ello en un proceso de conflictos y tensiones religiosos y étnicos. Los apartados en que se subdivide el trabajo son : 1. Los árabes en al-Andalus : orgullo y prejuicio ; 2. Las reivindicaciones étnicas de los beréberes y de la población nativa ; 3. Los *mawali ;* 4. Los muladíes *(muwalladun)* ; 5.La integración de los conversos en el mundo del saber religioso y la *nisba* al-Ansari, una manera de hacer árabes a los no árabes en el s. IV/X ; 6. Nativos y beréberes como gobernantes y "profetas" ; 7. Ataques contra los árabes y su Profeta.

Geneologies of Power in al-Andalus : Politics, Religion and Ethnicity during the $2^{nd}/8^{th}$-$5^{th}/11^{th}$ centuries

33 This paper provides an analysis of the ways in which Arabs, Berbers and the native population of the Iberian Peninsula used genealogical lore to reflect or advance positions of power, a process in which ethnic and religious conflicts and tensions had a share. The seven parts in which the paper is divided concentrate on the following issues: 1. Arab pride and prejudice; 2. Ethnic claims of Berbers and natives; 3. *Mawali;* 4. *Muwalladun*; 5. The integration of converts in the world of scholarship and the *nisba* al-Ansari: a way of turning non-Arabs into Arabs in the fourth/tenth century; 6. Natives and Berbers as rulers and "prophets"; 7. Disparaging the Arabs and their Prophet.

Élise Voguet, Le statut foncier et fiscal des terres de l'Ifrīqiya et du Maghreb : l'apport des sources juridiques

34 Dans le recueil de fatwas connu sous le titre abrégé de *Nawāzil Māzūna,* sont col-ligées deux textes des XIVe et xve siècles qui cherchent à faire le point sur le statut foncier et fiscal des terres de l'Ifrīqiya et du Maghreb. Partant de ces cas (disponibles en traduction à la fin de l'article), j'ai essayé de voir ce que les sources juridiques mālikites *(Mi'yār* d'al-Wanšarīsī, *Nawādir wa l-ziyadāt* d'Ibn Abī Zayd, *Kitāb al-amwāl* d'al-Dawūdī) pouvaient nous apprendre sur les tentatives de mise en place, au Maghreb, d'une fiscalité appuyée sur des principes islamiques. Après avoir réaffirmé la dichotomie qui existe entre une classification théorique très claire et l'organisation concrète de la fiscalité, j'ai tenté d'étudier comment les juristes ont alors préconisé d'organiser les modes de calcul et de prélèvement des impôts.

El estatuto fiscal y de propiedad de las tierras del Ifrīqiya y del Magreb: el aporte de las fuentes jurídicas

35 En la recopilación de fatwas conocida bajo el titulo abreviado de *Nawāzil Māzūna* se reúnen dos textos de los siglos xiv y xv que pretenden hacer la síntesis sobre el estatuto fiscal y de propiedad de las tierras del Ifrīqiya y del Magreb. A partir de estos documentos (cuya traducción aparece al final del artículo), he tratado de ver lo que las fuentes jurídicas mālikíes *(Mi'yâr* de al-Wanšarīsī, *Nawādir wa l-ziyadāt* de Ibn Abī Zayd, *Kitāb al-amwāl* de al-Dawūdī) pueden enseñaros sobre los intentos de establecimiento en el Magreb de una fiscalidad basada en principios islámicos. Después de afirmar de nuevo la dicotomía que existe entre una clasificación teórica muy clara y la organización concreta de la fiscalidad, he intentado analizar como los juristas han recomendado organizar los modos de cálculo y de retenciones de los impuestos.

Landownership and Fiscal Status of Lands in Ifrīqiya and the Maghreb: the Contribution of Juridical Sources

36 A collection of fatwas known under the abbreviated title *Nawāzil Māzūna* contains two texts from the fourteenth and fifteenth centuries that take stock of the fiscal and landownership status of lands in Ifrīqiya and the Maghreb. Based on these cases (translated at the end of the article), I have tried to see how Mālikī juridical sources (al-Wansharīsī's *Mi'yār,* Ibn Abī Zayd's *Nawādir wa l-ziyadāt* and al-Dawūdī's *Kitāb al-amwāl)* could help us learn about the attempts in the Maghreb at imposing a fiscal system based on Islamic principals. After reiterating the dichotomy

between a clear theoretical fiscal classification and an actual concrete classification, I study what models jurists recommended for calculating and collecting taxes.

Yassir Benhima, Quelques remarques sur les conditions de l'islamisation du Magrib al-Aqṣā : aspects religieux et linguistiques

37 Cette étude propose quelques remarques sur les aspects religieux et linguistiques de l'islamisation du Magrib al-Aqsā. Elle fournit d'abord un tableau de la situation religieuse du pays avant l'avènement de l'islam ; celle-ci est caractérisée par la présence de plusieurs communautés juives, par une faible christianisation et surtout par l'existence de plusieurs cultes polythéistes et animistes. La spécificité religieuse du Maghreb occidental justifie à la fois une conversion relativement rapide, mais superficielle, à l'islam et un processus d'islamisation lent, marqué par des formes de compromis avec les croyances antérieures. La particularité de cette islamisation émane également du rôle précoce de la langue berbère dans la diffusion de la nouvelle religion.

Algunas observaciones sobre las condiciones de la islamización del Magreb al-Aqṣā: aspectos religiosos y lingüísticos

38 Este estudio propone algunas reflexiones sobre los aspectos religiosos y lingüísticos de la islamización del Magreb al-Aqṣā. Se comienza ofreciendo un cuadro de la situación religiosa del país antes de la llegada del islam; esta se caracteriza por la presencia de varias comunidades judías, por una cristianización débil y, sobre todo, por la existencia de varios cultos politeístas y animistas. La especificad religiosa del Magreb occidental justifica a la vez una conversión relativamente rápida pero superficial al islam y un proceso de islamización paulatino marcado por compromisos con las creencias anteriores. La particularidad de esta islamización procede también del papel temprano del idioma beréber en la difusión de la nueva religión.

Remarks on the Conditions of Islamicization of the Maghrib al-Aqṣā: Religious and Linguistic Aspects

39 This study proposes some remarks on the religious and linguistic aspects of the Islamicization of the Maghrib al-Aqṣā. It provides first of all a picture of the country's religious situation before the coming of Islam, characterized by the presence of several Jewish

communities, a low percentage of Christianization and especially several polytheistic and animistic cults. The religious specificity of the western Maghreb explains both a rapid but superficial conversion to Islam, and a slow process of Islamicization marked by compromises with anterior beliefs. The particularity of this Islamicization also comes from the early role of the Berber language in the diffusion of the new religion.

Nelly Amri, Ribāt et idéal de sainteté à Kairouan et sur le littoral ifrīqiyen du IIe/VIIIe au IVe/Xe siècle d'après le *Riyāḍ al-nufūs* d'al-Mālikī

40 Visité le plus souvent pour dresser un tableau de la vie religieuse à Kairouan et plus généralement en Ifrīqiya sous les Aghlabides et les Fatimides, le *Riyāḍ al-nufūs* d'al-Mālikī est appréhendé ici comme un modèle de diffusion de l'islam, à travers un certain nombre de figures de la perfection humaine, évoluant à l'intérieur d'un paradigme culturel dominant : *ribāṭ* (comme nom verbal, dont l'article tente de scruter la notion, les fonctions et les lieux où celles-ci ont pris corps), magistère scientifique, ascétisme et soufisme. Si l'édification des uns n'a d'égale que l'anathémisation des autres, ces récits, pour idéalisés qu'ils soient, laissent néanmoins affleurer des tensions et sont représentatifs du parangon des vertus à l'honneur dans le milieu des *'ulamā'*, des idées que ces derniers se font de la sainteté en islam, et de celui-ci tout court. Perçu comme une continuité avec un temps idéal, celui des origines et des fondations, fidèle aux idéaux de ses premiers représentants, dont les notices constituent une sorte de généalogie de l'énonciation, c'est un islam qui entend aussi donner aux lointains Orientaux une image qui non seulement n'a rien à envier aux meilleurs de leurs hommes, mais qui désormais a ses propres modèles.

Ribāt e ideal de santidad en Kairouan y sobre el litoral de Ifrīqiya del s. II/VIII en el s. IV/X según *Riyād al-nufūs* de al-Mālikī

41 Usado habitualmente para describir la vida religiosa en Kairouan y, en general, en Ifrīqiya bajo los Aglabíes y los Fatimíes, el *Riyād al-nufūs*de al-Mālikī se utiliza aquí como un modelo de difusión del islam, a través de cierto numero de figuras de la perfección humana, que evolucionan bajo un paradigma cultural dominante : *ribāt* (como nombre verbal, del cual el artículo intenta analizar la noción, las funciones y los lugares donde se ha materializado),

magisterio científico, ascetismo y sufismo. Si la edificación de unos sólo tiene equivalencia en la anatemización de los otros, estos relatos, por idealizados que sean, dejan sin embargo entrever tensiones y son representativos del parangón de las virtudes honradas por parte de los *'ulamā'*, de las ideas que estos últimos tienen de la santidad en islam y de este en general. Percibido como una continuidad con un tiempo ideal, el de los origines y las fundaciones, fiel a los ideales de sus primeros representantes, cuyas noticias constituyen una especie de genealogía de la enunciación, es un islam que entiende también dar a los lejanos orientales una imagen que no tiene nada que envidiar a los mejores de sus hombres sino que posee desde entonces su propios modelos.

Ribāṭ and the Ideal of Saintliness in Kairouan and on the Ifrīqiyan coast from the second/eighth to the fourth/tenth centuries according to al-Mālikī's el *Riyāḍ al-nufūs*

42 Al-Mālikī's *Riyād al-nufūs* often serves to illustrate religious life in Kairouan and more generally Ifrīqiya under the Aghlabids and Fatimids. It is used here as a model for the diffusion of Islam through a number of figures of human perfection that evolve within a dominant cultural paradigm: *ribāṭ* (as a verbal noun and of which this article seeks to examine the notion, functions and places where these came to be), scientific mastery, ascetics and Sufism. Although the edification of some can only mean the anathematization of others, these idealized narratives do indicate tensions and are representative of the paragons of virtue honored in the *'ulamā'* milieu, the notion in that milieu of Islamic saintliness and of Islam itself. Perceived as a continuity with an ideal time, that of the foundational origins, loyal to the ideals of its first representatives, notes of which constitute a sort of genealogy of utterances, this is an Islam that also intends to give far off Easterners the image that is not only every bit as good as their own, but that now has its own models.

Emmanuelle Tixier, Bakrī et le Maghreb

43 Abū 'Ubayd 'Abd Allāh al-Bakrī (m. 1094) est l'un des plus importants géographes arabes du Moyen Âge. Son principal ouvrage de géographie, le *Kitàb al-masâlik wa l-mamâlik* (le *Livre des itinéraires et des États),* achevé en 1068, est une description des différents ensembles de l'œkoumène, qui prolonge et renouvelle tout à la fois la géographie arabe classique du xe siècle, celle de Muqaddasï et d'Ibn Hawqal. La grande originalité de cet

ouvrage cependant est l'importance du chapitre que consacre Bakrī à l'Afrique du Nord. Sous sa plume, le Maghreb n'est plus simplement le lieu où al-Andalus se prolonge en le dominant et en le disputant aux Fatimides, il devient le vivier de forces nouvelles ; une terre où l'islam domine nettement, un espace sûr, protégé au sud par les sables du Sahara qui forment comme un glacis. Un espace qu'il devient important de décrire et d'inventorier. Autant le champ des données est clos à propos d'al-Andalus, autant celui concernant le Maghreb mérite d'être défriché, ce que se propose de faire notre géographe, remarquablement conscient des enjeux géopolitiques de son temps. Nous analyserons ici deux motifs qui apparaissent de façon récurrente dans le tableau de l'Afrique du Nord peint par Bakrī : les modalités de la conquête de cette terre par les Arabes et la diversité des expérimentations religieuses qui s'y déroulèrent dans le cadre de l'islamisation.

Bakrī y el Magreb

44 Abu 'Ubayd 'Abd Allah al-Bakrī (muerto en 1094) es uno de los geógrafos más importantes de la Edad Media. Su principal obra de geografía, el *Kitāb al-masālik wa l-mamālik* (el Libro de los itinerarios y de los Estados), concluida en 1068, es una descripción de los distintos conjuntos del mundo conocido que prolonga y reforma a la vez la geografía árabe clásica del s. x, la de Muqaddasī y de Ibn Hawqal. Sin embargo, la verdadera originalidad de esta obra estriba en la importancia del capitulo que Bakrī dedica a África del Norte. Bajo su pluma, el Magreb ya no es simplemente el lugar donde al-Andalus se prolonga dominándolo y disputándolo a los Fatimíes, sino que se convierte en el vivero de fuerzas nuevas; una tierra donde el islam domina claramente ; un espacio seguro, protegido al sur por las arenas del Sahara que forman como un glacis. Un espacio que es importante describir e inventariar. Mientras que el campo de los datos está ya cerrado para al-Andalus, merece ser explorado en el Magreb, tal y como se propone hacer nuestro geógrafo, extremadamente sensible a las apuestas geopolíticas de su tiempo. Analizaremos aquí dos elementos que aparecen de forma recurrente en el marco de África del Norte descrito por Bakrī: las distintas formas que adopta la conquista de esta tierra por los Árabes y la diversidad de los experimentos religiosos que tuvieron lugar en el marco de la islamización.

Bakrī and the Maghreb

45 Abū ’Ubayd ’Abd Allah al-Bakrí (d. 1094) is one of the most important Arab geographers of the Middle Ages. His main geographical work, the *Kitàb al-masālik wa l-mamālik* (the Book of Itineraries and States), finished in 1068, describes the different units of the inhabited world, both extending and renewing the classical Arabic geography of the tenth century, that of Muqaddasī and Ibn Ḥawqal. The work’s originality is the importance that al-Bakrī gives to his chapter on North Africa. Al-Bakrī’s Maghreb is no longer simply the place into which al-Andalus extends it domination in conflict with the Fatimids, it becomes the breeding ground for new powers; a land where Islam clearly dominates, a safe area protected to the south by the block-like sands of the Sahara, an area which it is important to describe and inventory. While the field of information is closed concerning al-Andalus, for the Maghreb it merits clearing, a task undertaken by our geographer who is remarkably conscious of the geopolitical stakes of his time. We analyze two patterns that reappear often in al-Bakrī’s picture of North Africa: the terms and details of the Arab conquest of this land, and the diversity of religious experimentations that happened under Islamicization.

Notes de fin

* Traductions anglaises par Travis Bruce. Traductions espagnoles par Sophie Gilotte.

Référence électronique du chapitre

Résumés des articles In : *Islamisation et arabisation de l’Occident musulman médiéval (VIIe-XIIe siècle)* [en ligne]. Paris : Éditions de la Sorbonne, 2011 (généré le 10 août 2019). Disponible sur Internet : <http://books.openedition.org/psorbonne/2529>. ISBN : 9782859448738. DOI : 10.4000/books.psorbonne.2529.

Référence électronique du livre

VALÉRIAN, Dominique (dir.). *Islamisation et arabisation de l’Occident musulman médiéval (VIIe-XIIe siècle)*. Nouvelle édition [en ligne]. Paris : Éditions de la Sorbonne, 2011 (généré le 10 août 2019). Disponible sur Internet : <http://books.openedition.org/psorbonne/2498>. ISBN : 9782859448738. DOI : 10.4000/books.psorbonne.2498.
Compatible avec Zotero

Islamisation et arabisation de l'Occident musulman médiéval (VIIe-XIIe siècle)

Ce livre est cité par

Lower, Michael. (2014) The Papacy and Christian Mercenaries of Thirteenth-Century North Africa. *Speculum*, 89. DOI: 10.1017/S0038713414000761

(2012) Books Received for Review. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 75. DOI: 10.1017/S0041977X12000523



Éditions de la Sorbonne

Islamisation et arabisation de l'Occident musulman médiéval (VIIe-XIIe siècle) | Dominique Valérian

Présentation des auteurs

p. 401-403

Texte intégral

1 Cyrille Aillet est maître de conférences en histoire des mondes musulmans médiévaux à l'université Lumière-Lyon 2. Chercheur au Centre interdisciplinaire d'histoire et d'archéologie des mondes chrétiens et musulmans médiévaux (CIHAM-UMR 5648), il est ancien élève de l'École normale supérieure (Ulm) et ancien membre de la Casa de Velázquez (Madrid). Il est spécialiste du christianisme en al-Andalus et des rapports islamo-chrétiens à l'époque médiévale. Il a soutenu une thèse intitulée *Les « Mozarabes » : christianisme, islamisation et arabisation en péninsule Ibérique (IXe-XIIe siècles)*, Madrid, Casa de Velázquez, 2010, et coédité, avec Mayte Penelas et Philippe Roisse, le colloque

¿Existe una identidadmozárabe ? Historia, lengua y cultura de los cristianos de al-Andalus (siglos IX-XII), Madrid, 2007 (Collection de la Casa de Velázquez, nº 101). Il travaille actuellement sur le kharijisme maghrébin à l'époque médiévale.

2 Allaoua Amara est professeur à l'université Emir Abdelkader – Constantine et chercheur associé au CNRPAH (Alger). Spécialiste du Maghreb central du haut Moyen Âge, il a publié plusieurs articles sur les Hammadides, et la production et la transmission du savoir historique. Il est également l'auteur de *La citadelle des Banî Hammâd, l'histoire d'une dynastie berbère du Maghreb médiéval* (à paraître en 2011).

3 Nelly Amri est professeur d'histoire médiévale à l'université de la Manouba (Tunisie). Elle a pour domaines de recherche l'histoire du soufisme, de l'hagiographie et de la sainteté en Islam, et l'histoire du sentiment religieux, en particulier en Ifriqiya et au Maghreb médiéval. Parmi ses dernières publications : *La Sainte de Tunis. Présentation et traduction de l'hagiographie de ʽÂisha al-Mannûbiyya*, Paris, Sindbad-Actes Sud, 2008 ; *Les saints en Islam. Les messagers de l'espérance. Sainteté et eschatologie au Maghreb aux XIVe et XVe siècles*, Paris, Cerf, 2008. Elle a dirigé, avec Denis Gril, *Saint et sainteté dans le christianisme et l'islam. Le regard des sciences de l'homme*, Paris, Maisonneuve et Larose, MMSH, 2008.

4 Yassir Benhima est maître de conférences à l'université Paris 3, et est l'auteur de *Safi et son territoire. Une ville dans son espace au Maroc (11e-16e siècle)*, Paris, L'Harmattan, 2008, et d'une vingtaine d'articles sur l'histoire et l'archéologie du Maghreb. Spécialiste de l'histoire du peuplement, il travaille actuellement sur les processus d'islamisation et d'arabisation au Maghreb médiéval, et sur les transferts techniques et matériels en Méditerranée occidentale.

5 Maribel Fierro est directeur de recherche dans le groupe de recherche Estudios Arabes (Histoire, droit, philologie) à l'Instituto de lenguas y culturas del Mediterráneo y Oriente Próximo du Centro de ciencias humanas y sociales (CSIC). Ses champs de recherche portent principalement sur l'histoire intellectuelle et religieuse de l'Occident musulman, et sur le droit musulman.

6 Sophie Gilotte, ancienne membre de la Casa de Velázquez, est docteur en archéologie islamique et chargée de recherche au CNRS (CIHAM-UMR 5648). Sa thèse, *Aux marges d'al-Andalus. Peuplement et habitat en Estrémadure centre-orientale (VIIIe-XIIIe siècles)*, a été publiée à Helsinki en 2010 par l'Academia Scientiarum Fennica (collection Humaniora, 356). Spécialiste de l'Occident musulman médiéval, elle a centré la plupart de ses

travaux sur l'Estrémadure et a participé à de nombreux projets, notamment au Maroc et en Tunisie.

7 Sonia Gutiérrez Lloret est professeur d'archéologie médiévale à l'université d'Alicante (Espagne) et dirige le projet archéologique « Tolmo de Minateda » (Hellín, Albacete, Espagne) ainsi que d'autres fouilles appartenant préférentiellement à des contextes du haut Moyen Âge. Ses principaux champs de recherche portent sur la fin de la société wisigothique et la formation d'al-Andalus jusqu'au califat. On compte parmi ses ouvrages les plus significatifs, en plus de la classique *Cora de Tudmīr : de la Antigüedad Tardía al mundo islámico*, ses apports aux cinq éditions du cycle *Visigodos y Omeyas* et aux colloques *Castrum*, 8 et *Villa*, 2.

8 Eduardo Manzano Moreno est directeur de recherche au Centre de sciences humaines et sociales du CSIC à Madrid. Docteur de l'université Complutense de Madrid et MA de l'université de Londres. Il est l'auteur de plusieurs livres individuels ou rédigés en collaboration, parmi lesquels on citera tout particulièrement *Conquistadores, emires y califas. Los Omeyas y la formación de al-Andalus*, Barcelone, 2006, et *La frontera de al-Andalus en época de los Omeyas*, Madrid, 1991.

9 Annliese Nef (maître de conférences à l'université Paris 4 Sorbonne ; UMR 8167 Orient et Méditerranée), est spécialiste de l'histoire de la Sicile. Après avoir consacré sa recherche doctorale et postdoctorale à la Sicile des Hauteville et l'Islam (XIe-XIIe siècle), elle a orienté de nouvelles enquêtes vers la domination islamique de l'espace insulaire. Elle travaille actuellement sur le processus d'islamisation entre le milieu du IXe et le milieu du XIe siècle en Sicile.

10 Christophe Picard est professeur d'histoire médiévale à l'université Paris 1 Panthéon-Sorbonne. Spécialiste de la péninsule Ibérique et de la Méditerranée médiévale, il a publié notamment *L'océan Atlantique musulman de la conquête arabe à l'époque almohade. Navigation et mise en valeur des côtes d'al-Andalus et du Maghreb occidental (Portugal, Espagne, Maroc)*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1997, *La mer et les musulmans d'Occident au Moyen Âge (VIIIe-XIIIe siècle)*, Paris, PUF, 1997, et *Le Portugal musulman (VIIIe-XIIIe siècle). L'Occident d'al-Andalus sous domination islamique*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2000.

11 Emmanuelle Tixier est maître de conférences en histoire médiévale à l'université de Paris 10 Nanterre. Elle a effectué une thèse sur les traités de géographie rédigés en Espagne musulmane pendant le Moyen Âge (*Géographie et géographes d'al-Andalus*, 2003).

12 Dominique Valérian est professeur d'histoire médiévale à l'université Lumière-Lyon 2 et membre du CIHAM (UMR 5648). Il est spécialiste du Maghreb et plus particulièrement des ports et des relations avec la Méditerranée. Il a publié *Bougie, port maghrébin, 1067-1510*, Rome, 2006, et *Les sources italiennes de l'histoire du Maghreb médiéval*, Paris, 2006. Il a par ailleurs édité, avec D. Coulon et Ch. Picard, *Espaces et réseaux en Méditerranée médiévale*, 2 vol. , Paris, 2007 et 2010.

13 Élise Voguet est chargée de recherche au CNRS (IRHT). Elle a soutenu en novembre 2005 une thèse de doctorat intitulée : « Entre réalités sociales et construction juridique, le monde rural du Maghreb central d'après les *Nawāzil Māzūna* (IXe/XVe siècle) ». Ses recherches actuelles portent sur l'histoire sociale du Maghreb rural au Moyen Âge, les textes de jurisprudence mālikites, histoire de l'élaboration juridique et de la diffusion du mālikisme.

Référence électronique du chapitre

Présentation des auteurs In : *Islamisation et arabisation de l'Occident musulman médiéval (VIIe-XIIe siècle)* [en ligne]. Paris : Éditions de la Sorbonne, 2011 (généré le 10 août 2019). Disponible sur Internet : <http://books.openedition.org/psorbonne/2530>. ISBN : 9782859448738. DOI : 10.4000/books.psorbonne.2530.

Référence électronique du livre

VALÉRIAN, Dominique (dir.). *Islamisation et arabisation de l'Occident musulman médiéval (VIIe-XIIe siècle)*. Nouvelle édition [en ligne]. Paris : Éditions de la Sorbonne, 2011 (généré le 10 août 2019). Disponible sur Internet : <http://books.openedition.org/psorbonne/2498>. ISBN : 9782859448738. DOI : 10.4000/books.psorbonne.2498.
Compatible avec Zotero

Lower, Michael. (2014) The Papacy and Christian Mercenaries of Thirteenth-Century North Africa. *Speculum*, 89. DOI: 10.1017/S0038713414000761
(2012) Books Received for Review. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 75. DOI: 10.1017/S0041977X12000523